


G.&B. WESTERMANN Bros.
Deutsche
Buchhandlung
290 Broadway
NEW-YORK

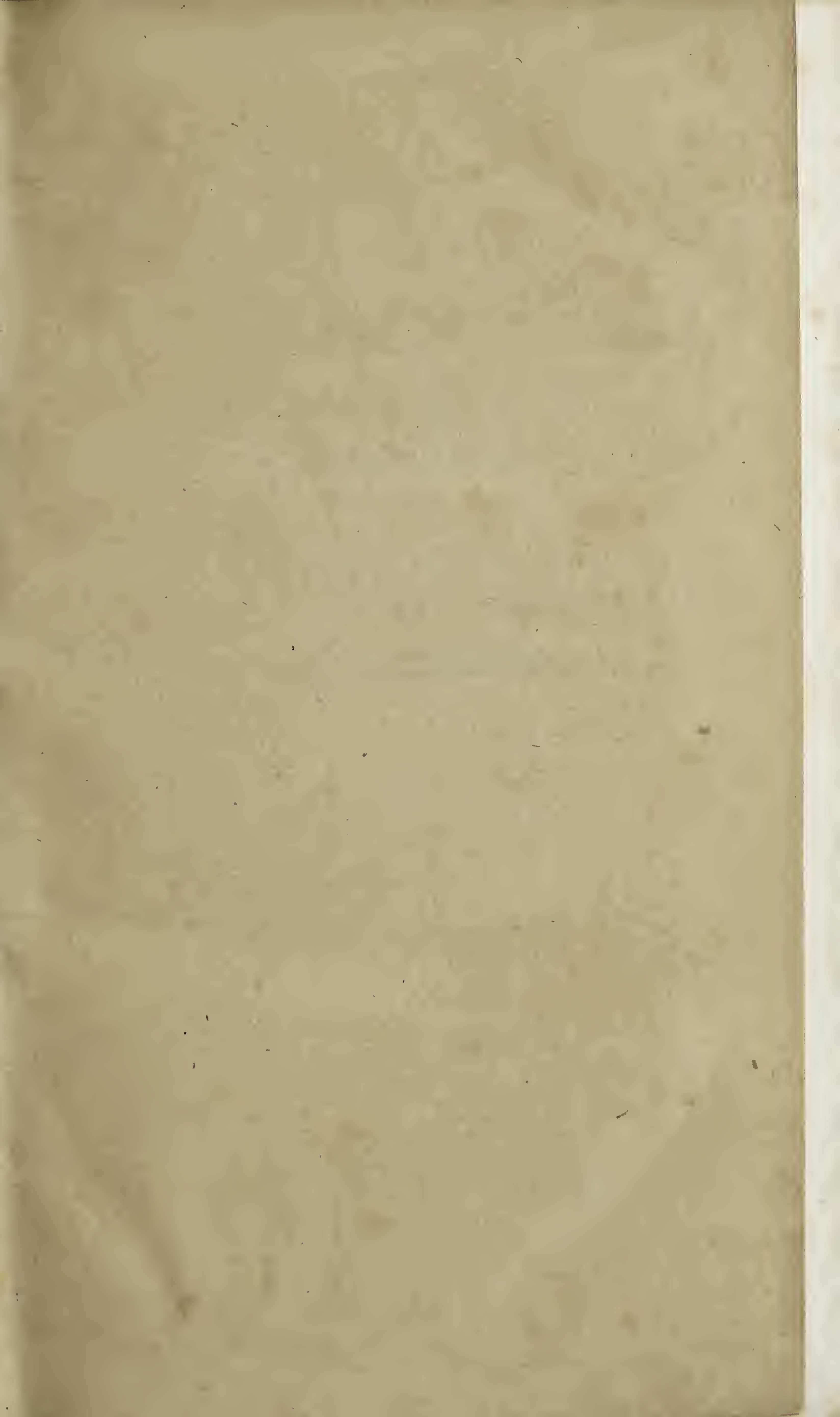
111-3
9

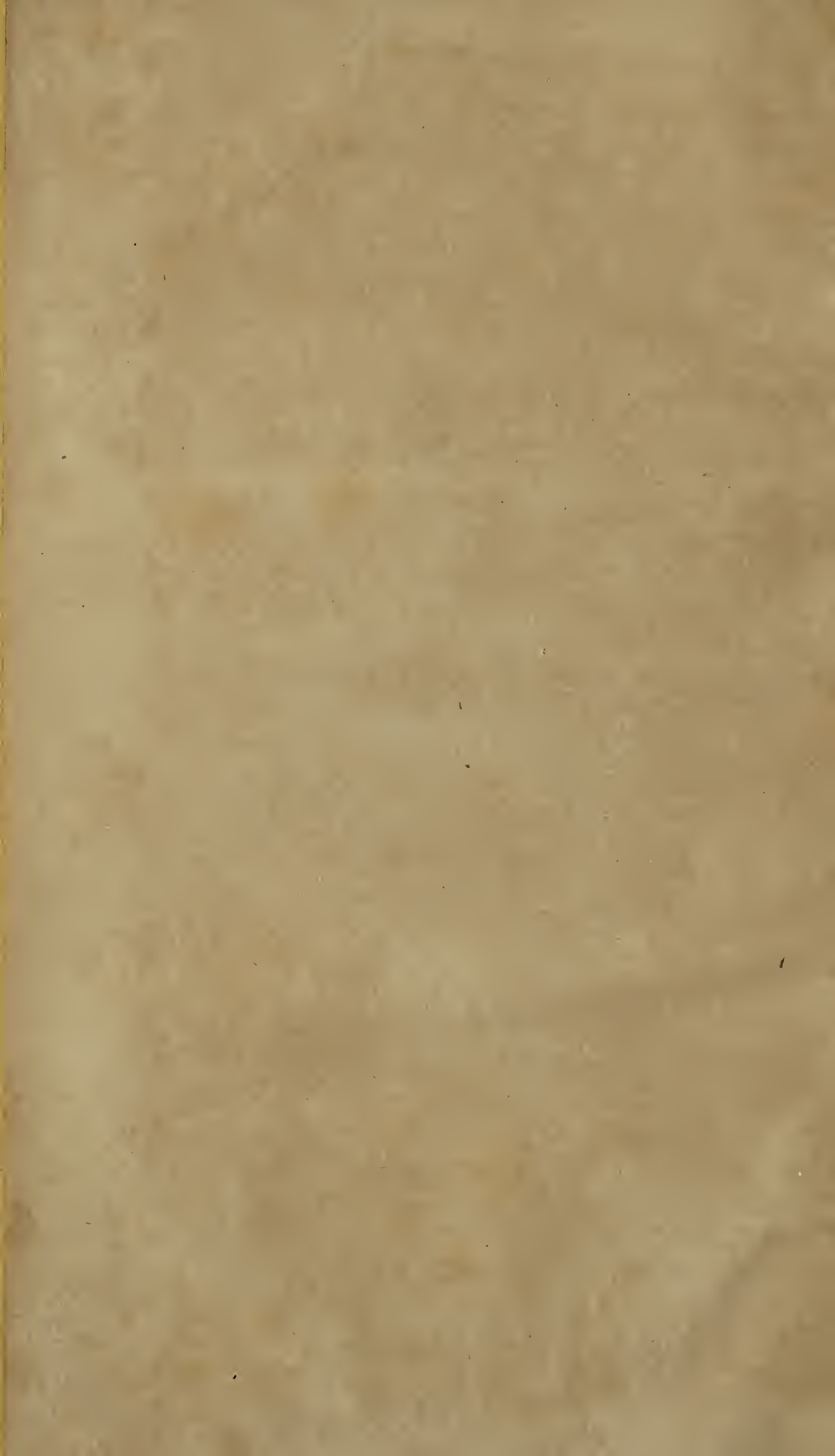
Jos. Addison Alexander,

Princeton,

Sept. 26. 1853.





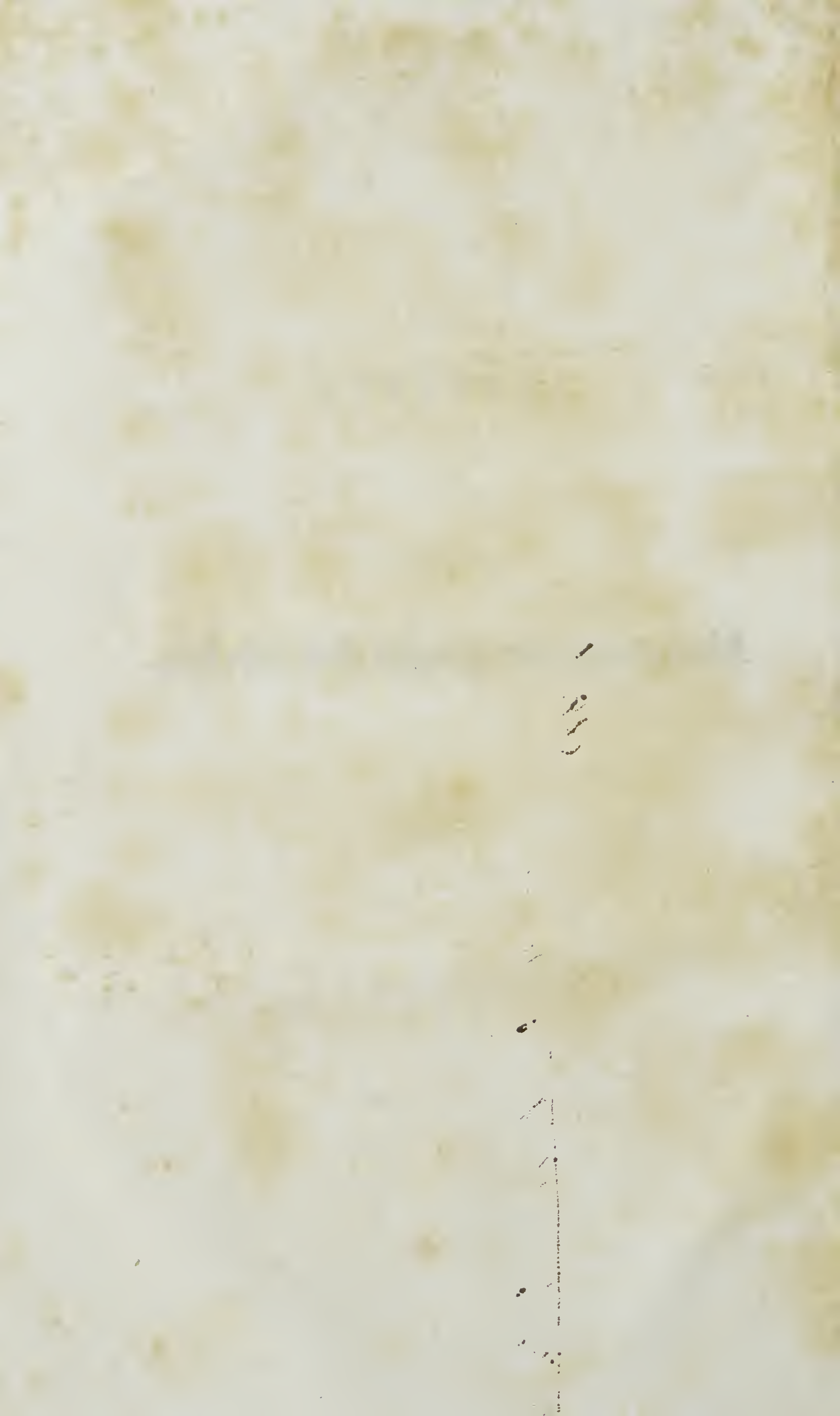


LEHRBUCH

der

christlichen

Dogmengeschichte.



LEHRBUCH

der

christlichen

Dogmengeschichte,

von

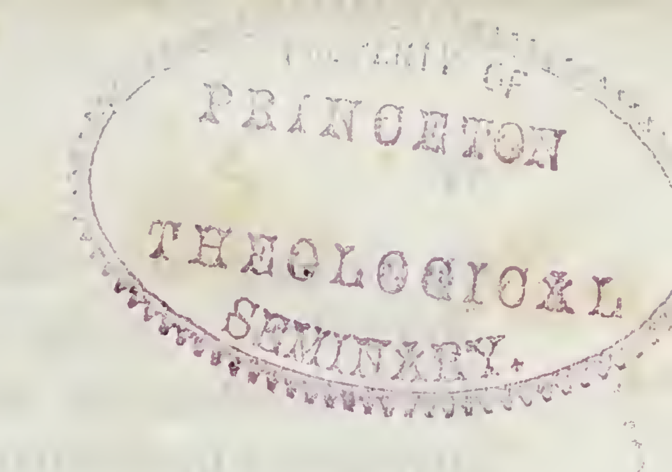
Dr. F. Ch. Baur,

ordentl. Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen,
Ritter des Ordens der würt. Krone.

STUTTGART.

Ad. Becher's Verlag.

1847.



VORREDE.

Von der gewöhnlichen Bevorwortung eines Lehrbuchs, dass dem Verfasser seine Vorlesungen das Bedürfniss eines eigenen Lehrbuchs nahe gelegt haben, will ich, um die Erscheinung des vorliegenden zu rechtfertigen, keinen Gebrauch machen. Zwar hoffe ich gleichfalls, es werde mir für die Vorlesungen, welche ich über die Dogmengeschichte zu halten pflege, nützliche Dienste leisten, besonders wenn ich, um bei dem stets wachsenden Stoffe für Anderes Zeit zu gewinnen, auf einzelne, weiter ausgeführte Abschnitte verweisen kann. Es würde mich jedoch die blosse Rücksicht auf den Gebrauch für Vorlesungen zur Ausarbeitung und Herausgabe dieses Lehrbuchs nicht bestimmt haben, wenn ich nicht annehmen dürfte, es sey an sich geeignet, die theologische Disciplin, welche der Gegenstand desselben ist, in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung einige Schritte weiter zu führen.

Lehrbücher, wenn sie so abgefasst sind, wie ihr Begriff und Zweck es erfordert, sollten hauptsächlich der Maasstab seyn, nach welchem der jedesmalige Stand der Ausbildung einer Wissenschaft bemessen werden kann. Da sie den Zweck haben, die Wissenschaft, welche sie betreffen, nach Umfang und Inhalt so übersichtlich als möglich darzustellen, so können sie in materieller Hinsicht grösstentheils nur Resultate geben,

um so mehr aber sollte ihr Bestreben darauf gerichtet seyn, durch genaue Darlegung der Methode, welche der Behandlung im Ganzen zu Grunde liegt, und der allgemeinen Grundsätze und Ansichten, auf deren Grundlage der Aufbau des Ganzen beruht, in den geistigen Organismus der Wissenschaft, welche dargestellt werden soll, so klar als möglich hineinsehen zu lassen.

Nach diesem leitenden Gesichtspuncte ist das gegenwärtige Lehrbuch ausgearbeitet.

In seinem materiellen Theile geht es zwar in alle speciellen Fragen ein, aber immer nur soweit als nöthig ist, um die Hauptmomente, welche bei jedem einzelnen Dogma in jeder Periode der Dogmengeschichte festzuhalten sind, so viel möglich auf ihren klaren und bestimmten Ausdruck zu bringen. Um Alles, was dahin gehört, in eine kurze Uebersicht zusammenzudrängen, sind sehr oft, besonders bei bekannten Materien, blosse Andeutungen gegeben. Das Lehrbuch beschränkt sich somit in dieser Beziehung, mit geringer Ausnahme, auf die Zusammenfassung der Resultate. Resultate kann aber freilich nur geben, wer die speciellen Untersuchungen, auf welchen die Resultate beruhen, selbst vorgenommen hat, und durch eine sorgfältige Durcharbeitung der ganzen Quellenliteratur seines Stoffs so mächtig geworden ist, dass er ihm die einem solchen Zwecke entsprechende Form geben kann. In dieser Lage glaube ich zu seyn; sowohl die Vorlesungen, welche ich nun schon seit zwanzig Jahren regelmässig über die Dogmengeschichte gehalten habe, als auch die seitdem von mir herausgegebenen, beinahe auf das ganze Gebiet der Dogmengeschichte, wenigstens alle wichtigeren Theile derselben, sich erstreckenden Schriften, möchten wohl von selbst zu der Erwartung berechtigen, ich werde in diesem Lehrbuche keine andere, als eine schon gereiftere Frucht meiner Forschungen und Studien geben. Man

wird es daher auch ganz natürlich finden, dass ich hauptsächlich nur auf meine früheren Schriften zurückgewiesen habe. Andere Schriften habe ich selten angeführt, und immer nur solche, welche mir besonders erwähnungswerth zu seyn schienen. Ich halte es für sehr unzweckmässig, den ohnediess für ein Lehrbuch so kurz zugemessenen Raum grossentheils auf Büchertitel einer mehr oder minder veralteten Literatur zu verwenden.

Der Hauptzweck eines Lehrbuchs der Dogmengeschichte ist jedoch nicht eine solche Zusammenstellung der, den speciellen Untersuchungen entnommenen, Resultate, sondern dieses Materielle soll nur der gegebene äussere Stoff seyn, an welchem der innere Entwickelungsgang, welchen das christliche Dogma in seinem geschichtlichen Verlaufe genommen hat, dargestellt werden muss. Diesen geschichtlichen Process, wie er in dem ganzen Zusammenhange seiner Momente von Periode zu Periode sich entwickelt, und dem Dogma immer wieder seine bestimmte, in charakteristischen Zügen ausgeprägte Gestalt gegeben hat, in einer, so viel möglich, gedrängten und klaren Uebersicht darzulegen, betrachtete ich als meine Hauptaufgabe. Für diesen Zweck habe ich sowohl in der allgemeinen Einleitung in die Dogmengeschichte, als auch in der, der Geschichte jeder Periode vorangehenden, die den Gang des Dogma's bedingenden, allgemeinen Momente genauer und ausführlicher entwickelt, und überall Alles hervorzuheben gesucht, was zur allgemeinen Charakteristik einer bestimmten Periode dient, und die ganze Gestalt des Dogma's in ihr in einem klaren und anschaulichen Gesammtbilde erscheinen lässt. Auch in dieser Beziehung konnte ich grösstentheils nur auf die Darstellungen zurückgehen, welche ich in meinen früheren Schriften gegeben habe, wenn aber diese allgemeinen Momente

in meinen bisherigen Darstellungen nur an einzelnen Dogmen, und für den Zweck einzelner, zum Theil sehr specieller Untersuchungen durchgeführt werden konnten, so stellen sie sich hier erst in ihrer reinern Form und in dem ganzen Zusammenhange ihrer vielseitigen Beziehungen dar, und es lässt sich demnach auch erst aus einer solchen Darstellung bestimmter ersehen, wie alle diese Momente sich zu einander verhalten, sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, und in dieser Einheit und Totalität die bewegende Macht des ganzen dogmengeschichtlichen Processes sind. Auch hier musste es, ungeachtet der grössern Ausführlichkeit, mein Hauptbestreben seyn, Alles so übersichtlich als möglich zusammenzufassen. Nur in einem Puncte erlaubte ich mir, die Grenzen eines Lehrbuchs etwas freier zu überschreiten, bei der in der allgemeinen Einleitung (§. 6.) gegebenen Uebersicht über die Geschichte der Dogmengeschichte. Ich that diess, theils, weil überhaupt für diesen Theil der allgemeinen Einleitung noch sehr wenig geschehen ist, theils, weil diess in der unmittelbarsten Beziehung zu dem wesentlichen Zwecke dieses Lehrbuchs steht, den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Ausbildung der Dogmengeschichte klar vor Augen zu stellen.

Je mehr so das gegenwärtige Lehrbuch seinen Werth darin haben soll, von einem höhern Standpuncte geschichtlicher Betrachtung aus eine zusammenhängende, das Ganze umfassende Uebersicht der Entwickelung des christlichen Dogma's zu geben, desto mehr muss ich nun freilich auch darauf gefasst seyn, die bekannten Einreden gegen meine Methode wieder hervorzurufen. Es mag diess seyn, nur berede man mich nicht, die Sache stehe einfach so, wie kürzlich einer meiner geehrten, scharfsinnigen Kritiker sie feststellen wollte, dass nämlich, während ich nur nach den vorgefassten

Ansichten eines speculativen Systems, nur nach einem voraus fertigen Schematismus, welchem alles Einzelne sich fügen müsse, die Geschichte construire, dagegen in der mir als Muster wahrer Geschichtschreibung vorgehaltenen Schrift * und anderen dieser Art „eine Objectivität, eine wirkliche Hingabe an den Stoff sich finde, die ihre eigentliche Leistung darin suche, den Fortschritten des Dogma's nachzuforschen, wie sie die Geschichte gibt." Ich würde diess nicht erwähnen, wenn es nicht ein sehr gewöhnliches Urtheil wäre, aber auch nur ein solches, in welchem sich der grösste Mangel an Sachkenntniss ausspricht. Nur der roheste Empirismus kann meinen, dass man den Dingen sich schlechthin hingeben, die Objecte der geschichtlichen Betrachtung nur gerade so nehmen könne, wie sie vor uns liegen. Seitdem es auch eine Kritik des Erkennens, eine kritische Erkenntnisstheorie gibt (eine solche gibt es bekanntlich in jedem Falle, wenigstens seit Kant), muss auch Jeder, der nicht ohne alle philosophische Bildung zur Ge-

* Der Verfasser derselben fand meine Schrift in materieller Hinsicht ganz brauchbar, nur glaubte er ihr, unter Protest gegen meine Methode, ihre wissenschaftliche Form abstreifen zu müssen. Es ist diess eine Praxis, welche ich neuestens mehrfach wahrzunehmen Gelegenheit hatte. Je brauchbarer man die Arbeit eines Andern, ihrem materiellen Inhalte nach, findet, um so mehr sucht man ihr dafür, in Ansehung ihrer Methode und Richtung, Schlimmes anzuhängen. Fügt man sodann auch noch die Versicherung hinzu, man habe längst schon dieselben Studien gemacht, sey nicht erst durch die Arbeit des Vorgängers zu der seinigen veranlasst worden, stehe somit auch im Materiellen ganz nur auf eigenen Füssen, so ist ja jedes Bedenken gegen eine solche Meisterschaft gehoben. Anderes, was ich hier etwa noch berühren könnte, wie namentlich die absprechenden Urtheile der beiden Berliner Repertorien, dieser gleich ebenbürtigen Sprösslinge des Rheinwald'schen Stammes, trägt neben dem auffallendsten Mangel an der nöthigen Sachkenntniss, zu sehr das Gepräge der, jenem Kreise aus bekannten Ursachen eigenen, theologischen Verdächtigungssucht an sich, als dass ich es der Mühe werth achten könnte, irgendwie darauf Rücksicht zu nehmen.

schichte herankommt, wissen, dass man zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und wie sie uns erscheinen, zu unterscheiden hat, und dass sie zu Erscheinungen für uns ebendadurch werden, dass wir nur durch das Medium unsers Bewusstseyns zu ihnen gelangen können. Hierin liegt der grosse Unterschied zwischen der rein empirischen und der kritischen Betrachtungsweise, und die letztere, welche ebendarum die kritische heisst, weil es ihre Aufgabe ist, was an den Gegenständen des geschichtlichen Erkennens entweder objectiv oder subjectiv ist, streng zu scheiden und auseinanderzuhalten, will so wenig an die Stelle des Objectiven etwas bloss Subjectives setzen, dass ihr vielmehr Alles nur daran gelegen ist, nichts, was nur subjectiver Natur ist, für die reine Objectivität der Sache selbst zu halten; sie will nur mit geschärfterem Auge der Sache auf den Grund ihres Wesens sehen. Auf so einfachen Principien, bei welchen freilich Alles davon abhängt, wie man sie auf den geschichtlichen Stoff anzuwenden weiss, beruht die kritische, oder wenn man will, speculative Methode. Man sollte kaum glauben, dass ein ernstlicher Widerspruch dagegen erhoben werden kann, und doch möchten jene Empiriker am liebsten selbst jede philosophische Ausdrucksweise verbannen, damit niemand es sich beigehen lasse, von einer objectiven und subjectiven Seite des Dogma's zu reden, und endlich sogar noch, was freilich vollends das Allerschlimmste ist, beide Momente in Hegel auslaufen zu lassen. Es dürfte ihnen diess schwerlich gelingen, muss man doch auch in andern, die Theologie und die Kirche betreffenden Dingen mehr und mehr die leidige Erfahrung machen, dass es keine so leichte Sache ist, wie Manche sich vorstellen, gegen den Strom der Zeit und der Geschichte zu schwimmen.

INHALT.

Erste Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Zweite Hauptperiode.

Vom Anfange des siebenten Jahrhunderts bis zur Reformation.

Zweite Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Zweite Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Dritte Hauptperiode.

Die Lehre von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Dritte Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Dritte Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

EINLEITUNG.

§. 1.

Die Aufgabe der Einleitung.

Die Einleitung in die christliche Dogmengeschichte hat vor allem überhaupt den Begriff derselben zu entwickeln und festzustellen. Ihre Aufgabe ist es daher, vorerst über die Stellung zu orientiren, welche die christliche Dogmengeschichte, als Theil der christlichen Theologie, in dem Organismus der theologischen Disciplinen einnimmt, sodann sowohl das Object, mit welchem sie sich beschäftigen muss, als auch die Methode, nach welcher sie es behandeln soll, zu bestimmen. Veranlasst dadurch zur weitern Ausdehnung ihres Gesichtskreises kann sie die Frage nicht umgehen, wie sich die christliche Dogmengeschichte, als Theil der allgemeinen Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes, zu der ihr verwandten Geschichte der Philosophie verhält. Endlich hat sie auch noch näher darzulegen, auf welchem Puncte der wissenschaftlichen Ausbildung die Dogmengeschichte als Wissenschaft in der neuesten Zeit steht, was sie nur durch einen Rückblick auf ihre Entstehung und die verschiedenen Formen, durch welche sie seitdem hindurchgegangen ist, so wie durch eine Kritik der wichtigsten Bearbeitungen, sey es des Ganzen, das sie umfasst, oder einzelner bedeutenderer Theile, thun kann. In allen diesen Momenten zusammen besteht sowohl der Begriff der Dogmengeschichte, als auch das geistige Interesse an derselben.

§. 2.

Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte und Dogmatik.

Die christliche Dogmengeschichte ist ein integrirender Bestandtheil des Organismus der theologischen Disciplinen, und zwar nimmt sie in demselben eine um so wichtigere Stelle ein, je grösser die Bedeutung ist, die ihr Object hat, als die substanzielle Grundlage, auf welcher das Christenthum in seiner ganzen zeitlichen Erscheinung beruht. Die theologischen Disciplinen, zu welchen sie vermöge ihres Objects in der nächsten Beziehung steht, sind die Kirchengeschichte und die Dogmatik. Versteht man unter der Kirchengeschichte die Entwickelungsgeschichte des Christenthums im Allgemeinen, sofern es in seiner zeitlichen Erscheinung überhaupt nur in der Form der Kirche sich darstellen kann, so kann sich die Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte nur wie der Theil zum Ganzen verhalten, wie sie sich ja auch geschichtlich erst von der Kirchengeschichte abgelöst und zu einer besondern theologischen Wissenschaft gestaltet hat. Sofern aber der Begriff der Kirche auch in einem engern Sinne genommen und unter der Kirche vorzugsweise alles das verstanden werden kann, was sich auf die Glieder der christlichen Gemeinschaft in ihrem äussern, zur Einheit eines gesellschaftlichen Ganzen verbundenen Zusammenseyn bezieht, kann man die Kirchengeschichte im weitern Sinne in die beiden besondern Gebiete sich theilen lassen, von welchen das eine, als das der Kirchengeschichte im engern Sinne, die der äussern Welt und dem politischen Leben, das andere, als das der Dogmengeschichte, die der innern Welt des Gedankens zugekehrte Seite des Christenthums in sich begreifen würde. Die Dogmengeschichte würde, so betrachtet, der Kirchengeschichte nicht bloss zur Seite gehen, sondern sogar noch einen gewissen Vorrang vor ihr behaupten, sofern das Innere die Voraussetzung des Aeussern ist, und das Letztere nur aus dem Erstern begriffen werden kann. In jedem Falle hat sich die Dogmengeschichte, auch wenn man sie fortgehend nur als Theil der Kirchengeschichte gelten lassen will, auf ihrem besondern Gebiete so selbstständig constituirt, dass sie nur als eine in sich abgeschlossene theologische Wissenschaft betrachtet und nur von

diesem Gesichtspuncte aus wissenschaftlich behandelt werden kann. Wie die Dogmengeschichte als Geschichte mit der Kirchengeschichte auf's Engste zusammenhängt, so steht sie als Geschichte der Dogmen in der nächsten Verwandtschaft mit der Dogmatik. Das Object ist dasselbe, nur die Form, in welcher es erscheint, ist eine andere. Die Dogmatik ist nur der aus seiner Bewegung zur Ruhe gekommene Fluss der Dogmengeschichte. Sie will das, was in der Dogmengeschichte nur ein stets sich Veränderndes und Wechselndes ist, zum Stehen bringen, es gleichsam aus dem Strome, welcher es immer weiter forttreibt, an das Ufer des festen Landes retten, aber vergebens kämpft sie gegen den Andrang der Wogen an. Die Dogmengeschichte zeigt sich auch hier in ihrer übergreifenden Macht. Es ist das Schicksal der Dogmatik, immer wieder der Dogmengeschichte anheimzufallen. Wie wenig die Dogmatik selbst das Bewusstseyn dieses Verhältnisses, in welchem sie zur Dogmengeschichte steht, verläugnen kann, zeigt die Schleiermacher'sche Definition der Dogmatik.

§. 3.

Das Object der Dogmengeschichte.

Das Wort Dogma, wie es im Sprachgebrauche der Alten theils von philosophischen Lehrsätzen, von Verordnungen und Geboten, im N. T. auch von den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, gebraucht wurde, bedeutet überhaupt das absolut Geltende, schlechthin Anzuerkennende. In diesem Sinne war es schon bei den älteren Kirchenlehrern nicht ungewöhnlich, das Christenthum als göttlich gegebene Wahrheit schlechthin das Dogma, oder das göttliche Dogma, zu nennen und von Dogmen desselben zu reden. So lange es nur Dogmen, noch keine Dogmatik gab, konnte man von den Dogmen, als dem Theoretischen, nur die Handlungen, als das Praktische, unterscheiden. Unterschied man von dem *δόγμα* das *κήρυγμα*, so sollte sich das Letztere zu dem Erstern, wie das Aeussere zum Innern verhalten. Dogmen sind demnach die Lehren oder Lehrsätze, in welchen der absolute Inhalt der christlichen Wahrheit ausgesprochen ist, und von einer Geschichte der Dogmen nicht bloss des christlichen Dogma's überhaupt spricht man, um damit zu sagen, dass es die Dogmengeschichte, ihrem Begriffe nach, mit dem so vollständig als

möglich explicirten Inhalte der christlichen Lehre zu thun habe. In dem Bewusstseyn des Dogmenhistorikers muss sich der ganze Inhalt des Dogma's, soweit es in einer bestimmten Zeit möglich ist, in seine einzelnen Bestimmungen auseinandergelegt haben; nur so ist es möglich, auf die Anfänge zurückzugehen, von welchen aus das Dogma in allen seinen verschiedenen Gestaltungen sich entwickelt hat. Schon im Begriffe unserer Wissenschaft liegt es daher, dass sie es als eine Geschichte der Dogmen mit dem in die ganze Weite seines Unterschieds und die Vielheit der überhaupt in ihm möglichen Differenzen herausgegangenen Dogma zu thun hat. Hiemit ist schon auch gesagt, dass das Dogma nur in dem ganzen Umfange seines zeitlichen Verlaufs, in der ganzen Reihe der Bestimmungen, welche es von der ältesten Zeit an bis in die neueste aus sich herausgestellt hat, Object der Dogmengeschichte seyn kann. Wollte man irgend einen Punct fixiren, ehe es das letzte Moment seiner Entwickelung in der Gegenwart erreicht hat, wie namentlich, wenn man bei dem Abschlusse der symbolischen Lehrsysteme stehen bleiben wollte, so wäre diess nur ein willkürlicher Stillstand, da in der Geschichte selbst nur ein fortgehender, in keinem Systeme sich abschliessender Process ist. Wie sie Vergangenheit und Gegenwart im weitesten Umfange mit einander verbinden und vermitteln soll, so kann sie auf den beiden entgegengesetzten Puncten, zwischen welchen sie sich bewegt, die Grenze ihres Gebiets nur da sich gesteckt sehen, wo die geschichtliche Bewegung entweder noch gar nicht begonnen oder ihren weitern Verlauf noch nicht genommen hat. Auf der einen dieser beiden Seiten ist so zwischen ihr und der Dogmatik nur ein fliessender Unterschied, da sie die Dogmatik der Gegenwart nur als Resultat der vorangegangenen und als neues Moment der folgenden Bewegung betrachten kann, ebensowenig kann sie aber auch auf der andern Seite in der sogenannten biblischen Theologie einen festen Punct erblicken, über welchen sie nicht hinübergreifen dürfte. Wenn ihr auch der an die Person Jesu geknüpfte und mit ihr identische substantielle Inhalt des christlichen Bewusstseyns als der unwandelbare Grund aller geschichtlichen Bewegung gelten muss, so ist ihr doch die ursprüngliche christliche Lehre selbst nur durch die Vermittlung der neutesta-

mentlichen Schriftsteller gegeben, in deren Darstellung sich schon die Keime der Differenzen wahrnehmen lassen, die in der Folge in eine so grosse Weite auseinandergegangen sind. Auch auf dem Boden der biblischen Theologie muss es daher der Dogmengeschichte wenigstens frei stehen, so weit zurückzugehen, als sie Differenzen nachweisen kann, und die Ausscheidung dieses besondern Gebiets kann somit nur den Sinn haben, dass man für die speciellen Untersuchungen, welche die in den canonischen Schriften enthaltene Urperiode nöthig macht, sich ein freieres Feld vorbehalten will.

Object der Dogmengeschichte ist das in seine Unterschiede eingehende, mehr und mehr sich spaltende und theilende, seine Bestimmungen als einzelne Dogmen aus sich herausstellende und in ihnen selbst wieder auf verschiedene Weise sich modificirende Dogma. Aber schon die Bestimmung des Objects bringt es mit sich, dass man in ihm nicht bloss auf die Vielheit der Momente sieht, die sich in ihm unterscheiden lassen, sondern auch ihre im Begriffe des Dogma's selbst enthaltene Einheit in's Auge fasst. In demselben Verhältnisse, in welchem das Dogma aus sich herausgeht, und um nur seinen Inhalt zu expliciren, in eine unendliche Vielheit von Bestimmungen auseinanderfallen zu wollen scheint, hat es auch wieder den Trieb in sich, sich in seine Einheit zusammenzufassen und in einem festen Puncte zu concentriren. Wie Dogmen überhaupt dadurch entstehen, dass an dem ursprünglich noch ungetheilten Einen Dogma bald diese, bald jene Bestimmung mit besonderer Bedeutung sich hervorhebt, und wenn auch in der Einheit des Ganzen doch so viel möglich ein selbstständiges Daseyn zu gewinnen sucht, und als eigenes Dogma sich geltend macht, wodurch allmälig Dogma an Dogma sich reiht, so hat jede dogmatische Bestimmung dieser Art, je kräftiger ihr Trieb zu einer organischen Gestaltung ist, um so mehr auch das Streben, sich selbst zum substanziellen Mittelpuncte des Ganzen zu constituiren, an welchen alles Andere sich anschliessen, dessen beherrschender Einheit es sich unterordnen soll. Auf diese Weise bildet sich erst ein System von Dogmen, indem in der Reihe der einzelnen, zur Besonderheit ihres Fürsichseyns gelangenden dogmatischen Bestimmungen jede derselben ihr eigenes Recht für sich

geltend macht und eine bestimmte Periode hindurch gleichsam die regierende Macht der Zeit ist, bis eine andere dasselbe Recht für sich anspricht, wodurch erst allmälig ein zwar mehr sich ausgleichendes, aber auch immer wieder aufs Neue schwankendes und wechselndes Verhältniss der gleichberechtigten Momente entsteht. Hieraus ergibt sich in Ansehung des Objects der Dogmengeschichte die weitere Bestimmung, dass sie es nicht bloss mit den Dogmen in ihrer Einzelnheit und Getrenntheit, sondern in ihrem Verhältnisse zu einander zu thun hat, oder in der Form, in welcher sie, je nachdem der dogmatische Schwerpunct einer Zeit dahin oder dorthin fällt, als der Ausdruck des Gesammtbewusstseyns einer Zeit anzusehen sind, und in ihm mehr oder minder zu einem zusammenhängenden Ganzen sich gestaltet haben. Sind also die Dogmen überhaupt das Object der Dogmengeschichte, so ist das Hauptobject an ihnen alles dasjenige, was eine Zeit am tiefsten bewegt und in ihr auf das gemeinsame Bewusstseyn am stärksten und allgemeinsten eingewirkt hat. Welche wichtige Stelle in dieser Hinsicht in dem Inhalte der Dogmengeschichte die Beschlüsse und Verhandlungen der Synoden und die Lehren und Systeme von Kirchenlehrern, welche auf lange Zeit die entscheidende Auctorität waren, einnehmen, versteht sich von selbst.

Da es demnach die Dogmengeschichte sowohl mit der Vielheit der Dogmen, als der Einheit des Dogma's zu thun hat, diese beiden Momente zusammen aber, als der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschiede, den Organismus des Dogma's ausmachen, aus dessen wissenschaftlicher Bestimmung die systematische Form des Dogma's sich ergibt, so geht hieraus hervor, wie auch alles dasjenige, was sich darauf bezieht, zum Inhalt der Dogmengeschichte gehört, und wie sich somit die Dogmengeschichte zur Geschichte der Dogmatik verhält.

§. 4.

Die Methode der Dogmengeschichte.

Schon von dem Object der Dogmengeschichte konnte nicht die Rede seyn, ohne dass das Dogma als ein sich bewegendes, bald so, bald anders sich gestaltendes, in der Verschiedenheit sei-

ner Formen sich selbst bestimmendes betrachtet wurde. Aus diesem Verhältnisse des Dogma's zu sich selbst ist die Methode zu abstrahiren, welche die Dogmengeschichte zu befolgen hat. Es fragt sich daher nicht bloss, was sie darstellen, sondern auch wie sie es darstellen soll. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es hauptsächlich erst ab, was die Dogmengeschichte als Wissenschaft ist, und welchen Begriff man sich von ihr im Ganzen macht. Man ist nun zwar längst darüber einverstanden, dass der Inhalt der Dogmengeschichte nicht bloss als ein zufälliges Aggregat anzusehen ist, bei dessen Darstellung es eine völlig vergebliche Mühe wäre, Ordnung, Zusammenhang und Einheit vorauszusetzen, man gibt zu, dass in den Erscheinungen derselben eine gewisse Gesetzmässigkeit walte, dass sie nicht bloss auf die Willkür der einzelnen, in der Geschichte des Dogma's thätigen Subjecte, sondern wenigstens zugleich auf höhere über das Individuum hinausliegende Ursachen zurückzuführen sind, man spricht in diesem Sinne von Principien, Richtungen und Gegensätzen, nicht aber ist man ebenso auch schon zur Einsicht darüber gekommen, dass, was man gewöhnlich zu den Ursachen der Entstehung und Veränderung der Dogmen rechnet, wie die Natur des menschlichen Geistes überhaupt, die äusseren Umstände, in welchen die Christen sich befanden, die verschiedenen Bedürfnisse der Zeit, die Hilfsmittel, deren man sich bediente, zuletzt doch wieder darauf hinauskommt, dass man in der Dogmengeschichte nur das stets wechselnde Spiel des Zufalls und der Willkür zu sehen hätte. Das Mangelhafte dieser Methode, oder dieser Mangel an Methode hat darin seinen Grund, dass man dem Dogma immer nur äusserlich bleibt, nicht in sein Inneres einzudringen weiss, in seinen Begriff, aus welchem allein die verschiedenen Erscheinungen, welche es aus sich hervorgehen lässt, zu begreifen sind. Es ist das Dogma selbst, das in seinen verschiedenen Bestimmungen seinen Inhalt explicirt, ihn aus sich herausstellt, und ihn sich selbst gegenständlich macht, es spaltet sich in sich selbst, um den Begriff, welcher sein substantielles Wesen selbst ist, in den Unterschied seiner Momente auseinandergehen zu lassen und ihn aus demselben wieder in seine Einheit zurückzunehmen. Man hat hier nur die Wahl: sollen die Veränderungen, welche die Dogmenge-

schichte darzustellen hat, nicht bloss ein zufälliger und willkürlicher Wechsel seyn, so können sie nur als ein geistiger Process betrachtet werden, in welchem, weil das Dogma selbst wesentlich geistiger Natur ist, das Wesen des Geistes selbst sich offenbart. Die Methode der Dogmengeschichte kann daher nur die objective der Sache selbst seyn; man kann sich nur in den Entwickelungsgang, welchen das Dogma in seiner immanenten Bewegung genommen hat, hineinstellen und demselben nachgehen, um, weil hier nichts zufällig und willkürlich ist, das eine Moment immer wieder als die nothwendige Voraussetzung des andern und alle zusammen als die Einheit ihres Begriffs zu begreifen. Es ist also das Dogma selbst, das in diesem Processe mit sich selbst begriffen ist, in ihm sich nur zu sich selbst verhält, um, indem es seinen Inhalt aus sich herausstellt, und in ihm sich selbst gegenständlich wird, zum Bewusstseyn über sich selbst zu kommen, ebenso gut kann man aber auch sagen, der ganze Verlauf der Dogmengeschichte sey der fortgehende Process des denkenden Bewusstseyns mit dem Dogma und jede bedeutende Veränderung, welche in der Geschichte des Dogma eintritt, nur eine andere Stellung, welche das subjective Bewusstseyn zur Objectivität des Dogma's sich gibt. Dass aber das Eine so gut wie das Andre gesagt werden kann, beides auf gleiche Weise wahr ist, hat nur darin seinen Grund, dass es auf beiden Seiten dasselbe Wesen des Geistes ist, das diesen Process an sich selbst durchmacht. Ist es auf der einen Seite das Dogma, das aus sich selbst herausgeht, sich selbst objectiv wird, um für das subjective Bewusstseyn sich aufzuschliessen und in ihm erst zu seiner wahren Existenz zu kommen, so ist es auf der andern Seite das subjective Bewusstseyn selbst, das das Dogma in sich aufnehmen und mit ihm sich Eins wissen will, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass das Dogma und das ihm gegenüberstehende Bewusstseyn sich nur wie die objective und subjective Seite desselben mit sich identischen Geistes zu einander verhalten. Innerhalb dieser beiden Seiten nimmt die ganze Bewegung des Dogma's ihren Verlauf als die unendliche Arbeit des mit sich selbst ringenden, in dem absoluten Inhalte des Dogma's die Freiheit seines

Selbstbewusstseyns erstrebenden Geistes. Jede neue Gestaltung des Dogma's ist sowohl ein neues Moment, durch welches das Dogma in der immanenten Bewegung seines Begriffs sich selbst bestimmt, als auch ein neuer Versuch des denkenden Bewusstseyns, der Wahrheit gewisser zu werden, des Inhalts des Dogma's sich tiefer und umfassender zu bemächtigen, aber so wenig der Inhalt des Dogma's in dem einen oder andern Moment so erschöpft ist, dass die Bewegung zur Ruhe wird, so inadäquat ist immer wieder auf jeder neuen Stufe der Entwickelung das Verhältniss des Bewusstseyns zu seinem Object. Ebendarum kann die einmal begonnene Arbeit des Geistes nie ruhen, sie hat ihr treibendes Princip in sich selbst, der Begriff muss sich durch alle seine Momente hindurchbewegen, und das Bewusstseyn des Subjects kann nur da sich frei und mit sich Eins wissen, wo Inhalt und Form, Object und Subject sich zur Einheit zusammenschliessen. Immer aber beruht diess auf der Voraussetzung, dass das Dogma an sich nichts dem Wesen des Geistes Fremdes ist, dass es nur der sich selbst gegenständlich gewordene Geist ist, welcher in diesem Gegensatze des Objectiven und Subjectiven sich mit sich selbst vermittelt.

Wie dieser Process überhaupt, so können auch die verschiedenen Momente desselben nur aus dem Wesen des Geistes begriffen werden. Er kann, als der Process des denkenden Geistes, seiner Natur nach nur in einer Reihe wesentlich von einander unterschiedener Momente sich entwickeln. Alles Denken ist die Vermittlung des Geistes mit sich, was der Geist an sich ist, soll er auch für das Bewusstseyn seyn. Im Denken wird der Geist auf der einen Seite sich selbst gegenständlich, er unterscheidet sich von sich selbst, geht in den Unterschied von sich heraus, stellt sich ein Anderes, von sich Unterschiedenes, gegenüber, aber die andere wesentlich dazu gehörende Seite ist, dass er in diesem Andern sich auch wieder mit sich Eins wissen, aus diesem Unterschiede sich in sich selbst zurücknehmen, sich mit sich zusammenschliessen will, weil er nur in der Einheit seiner beiden Seiten, der objectiven und subjectiven, der freie selbstbewusste Geist seyn kann. Diese doppelte Thätigkeit des Geistes, dieses Herausgehen aus sich und dieses Zurückgehen in sich, oder dieser Unterschied

in der Einheit und diese Einheit im Unterschiede, ist das Princip der Bewegung, durch welches alle Momente der geistigen Thätigkeit bestimmt werden. Auch in dem Entwickelungsgange des Dogma's ist daher das Verhältniss des Geistes zu sich ein verschiedenes, je nachdem in diesen beiden gegenseitig in einander eingreifenden Thätigkeiten die eine oder die andere Seite die überwiegende ist, der Geist mehr aus sich heraus oder mehr in sich zurückgeht, und je nachdem er in dem Bestreben, das objectiv Gegebene subjectiv mit sich zu vermitteln, mehr oder minder sich in sich selbst vertieft, um seine Befriedigung nur in demjenigen zu finden, womit er sich in dem innersten Grunde seines Wesens wahrhaft Eins wissen kann. Ueberblicken wir von diesem Gesichtspuncte aus die Geschichte des Dogma's, so begegnet uns in der Reihe der ersten Jahrhunderte eine dogmatische Productivität, aus welcher deutlich zu sehen ist, wie das ganze Streben des Geistes dahin geht, sich in das Dogma hineinzubilden, in ihm sich zu objectiviren, auf dem Grunde desselben sich eine neue Welt von Vorstellungen zu schaffen, welche für ihn dieselbe Wahrheit haben sollen, wie das Dogma selbst, dessen Bestimmungen sie sind. Erfüllt und durchdrungen von dem absoluten Inhalt des Dogma's, findet er seine Befriedigung nur darin, für das gemeinsame Bewusstseyn auszusprechen, was das Dogma an sich ist, seinen Inhalt so viel möglich zu erschöpfen, und nicht sowohl darauf kommt es an, wie die einzelnen Bestimmungen mit dem denkenden Bewusstseyn zu vereinigen sind, als vielmehr nur darauf, dass sie, ihrem materiellen Inhalte nach, für den Glauben da sind, und als allgemein angenommene Glaubenssätze gelten. Wenn auch die Anforderungen des denkenden Bewusstseyns schon jetzt nicht unbeachtet bleiben können, so treten sie doch zurück gegen den Glaubensdrang einer in der Ueberschwänglichkeit und Substanzialität des Dogma's lebenden Zeit. In dieser Gestaltung des Dogma's für den Glauben fühlt sich der Geist befriedigt, er hat in ihr den absoluten Inhalt seines Bewusstseyns in der ihm genügenden Form, aber es entsteht dadurch für ihn zugleich eine ihn mehr und mehr beschränkende und bindende objective Macht. Der Glaube beruht auf der traditionellen Auctorität der Kirche, und je vollständiger der Glaube in der Lehre der Kirche fixirt ist, desto

weniger steht es dem Einzelnen frei, sich anders, als die Kirche will, zu ihm zu verhalten. So sehr der Geist der Zeit sich dabei beruhigen und in den Gehorsam des Glaubens sich hineinleben mochte, eine Reaction konnte früher oder später nicht ausbleiben, sobald er sich dieses Abhängigkeitsverhältnisses klarer bewusst wurde. Es musste das Bestreben erwachen, den Glauben seiner Aeusserlichkeit zu entheben und ihn dem denkenden Bewusstseyn näher zu bringen. Diess geschah durch die Scholastik, welche die grosse Aufgabe sich stellte, Glauben und Wissen zu vermitteln, und selbst den Versuch der Rationalisirung des Dogma's machte. Es war diess ein sehr bedeutender Fortschritt in der Entwickelung des Dogma's: der Geist wollte es dialektisch in sich verarbeiten und sich darüber verständigen, wie weit er es vermittelst seiner Verstandeskategorien in sein Denken aufnehmen und seines Inhalts sich bemächtigen könne. Allein der gemachte Versuch, so grossartig er angelegt war, schlug in das gerade Gegentheil um: die Scholastik endete, statt, wie sie wollte, den Geist von der Aeusserlichkeit der Glaubensdogmen zu befreien, zuletzt mit einer um so grössern Unfreiheit: die Auctorität der Kirche und des kirchlichen Dogma's lag nur als ein um so schwererer Druck auf dem Geiste, seitdem man durch alle scholastischen Versuche nur die Ueberzeugung der Unmöglichkeit einer Vermittlung des Glaubens und Wissens hatte gewinnen können. Ein anderes Resultat konnte die Scholastik der Natur der Sache nach nicht haben: so lange die Wahrheit des kirchlichen Dogma's die absolute Voraussetzung war, mit welcher ihr Denken behaftet blieb, konnte der Geist ebendesswegen auch noch keine über das Dogma übergreifende Macht gewinnen und aus der Relativität der Gegensätze nicht herauskommen. Die Aufgabe selbst aber, welche die Scholastik nicht zu lösen vermochte, konnte nicht nur nicht aufgegeben werden, sondern sie drängte sich, in Folge des Resultats der Scholastik, nur mit um so stärkerem Gewicht wieder auf, um ihre Lösung auf einem andern Wege zu versuchen. Hatte die Scholastik ihre Beschränktheit und Einseitigkeit darin, dass sie die Wahrheit dessen, was doch erst bewiesen werden sollte, immer schon voraussetzte, sich dem Dogma nur mit ihrem Verstandes-Interesse gegenüberstellte, und in ihrem

Processe mit demselben sich doch immer innerlich Eins mit ihm wusste, so musste es jetzt mit einem Worte zum entschiedenen Bruche mit dem Dogma kommen. Dieser Riss geschah durch die Reformation; die bis dahin Eine Kirche zerfiel in den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus und der letztere erhielt davon seinen Namen, dass nicht sowohl das denkende als vielmehr das glaubige Bewusstseyn des Subjects in einen unheilbaren Zwiespalt mit dem kirchlichen Dogma gekommen war, und sich nur soweit noch Eins mit ihm wissen konnte, dass alles, was es in der blossen Form der kirchlichen Auctorität und Tradition an sich hatte, als seine unwahre Gestalt von ihm ausgeschieden wurde. Der Protestantismus beruhte auf dem Princip der subjectiven Freiheit und der Autonomie des Selbstbewusstseyns, er konnte nur dadurch entstehen, dass das Subject in seiner Stellung zum Dogma der Kirche sein absolutes Recht gegen dasselbe geltend machte, er selbst aber erscheint darin wieder als eine unvollkommene endliche Form des Bewusstseyns, dass er nicht nur in dem Gegensatze des Katholicismus eine Schranke hatte, welche er im Bewusstseyn der Zeit nicht zu überwinden vermochte, sondern auch das Bewusstseyn seines eigenen Princips nur auf dem Wege des religiösen Interesses gewonnen hatte. Darum trug, was als Freiheit geltend gemacht wurde, auch wieder den Charakter der subjectiven Willkür an sich, ein Subject stand dem andern mit derselben religiösen Berechtigung gegenüber, aber die Einheit des gemeinsamen Bewusstseyns drohte so mehr und mehr in die Zufälligkeit des Individuellen sich aufzulösen, und bei dem Mangel eines festen, in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit tiefer begründeten Princips konnte es nicht anders geschehen, als dass die Freiheit, die man errungen zu haben glaubte, in eine Unfreiheit und Gebundenheit umschlug, aus welcher deutlich genug die Relativität des Gegensatzes zu sehen ist, in welchem der Protestantismus und Katholicismus einander gegenüber standen. Auch der Protestantismus hatte in seinem Dogma noch immer die Schranke einer Auctorität vor sich, in welche er mit der Freiheit seines Selbstbewusstseyns nicht eindringen konnte, der weitere Verlauf desselben Processes, als dessen bestimmtes Moment der Protestantismus selbst in seiner

ursprünglichen Gestalt anzusehen ist, konnte daher nur darin bestehen, dass an die Stelle des religiösen Interesses, das die bewegende Triebfeder der Reformation gewesen war, das Interesse der denkenden Vernunft trat, in deren Element erst das protestantische Princip von der Particularität, Beschränktheit und Einseitigkeit, die ihm von Anfang an anhing, befreit und zu der Form eines absoluten Princips erhoben werden konnte. Gibt es in der mit der Reformation beginnenden Entwickelungsgeschichte des Dogma's irgend etwas, was als ein neues Moment Epoche macht, so kann es nur das neue Verhältniss seyn, in welches in Folge des Aufschwungs, welchen die Philosophie genommen hat, Theologie und Philosophie zu einander zu stehen gekommen sind.

Aus der hiemit gegebenen Uebersicht über die Hauptmomente des Entwickelungsganges des Dogma's ergeben sich die Hauptperioden desselben von selbst. Eigentlich wären bei der grossen Bedeutung der Reformation nur zwei Hauptperioden zu machen, von welchen die eine das mit dem Dogma sich vermittelnde Bewusstseyn in seiner Einheit mit demselben, die andere aber in seinem Bruche und seiner Versöhnung mit ihm darzustellen hätte. Da aber die absolute Bedeutung der Reformation auch wieder eine bloss relative ist, und die Scholastik, obgleich auf demselben Glaubensgrunde stehend, doch einen wesentlich andern Charakter hat, als die Patristik, so lässt sich das Ganze in drei Hauptperioden theilen. Die Periode der alten Kirche ist die Periode des sich selbst producirenden Dogma's und des im Dogma sich selbst objectivirenden und sich unmittelbar mit ihm Eins wissenden christlich religiösen Bewusstseyns, oder der Substanzialität des Dogma's; die Periode des Mittelalters und der Scholastik die Periode des aus der Objectivität des Dogma's in seine Subjectivität zurückgehenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewusstseyns; die Periode seit der Reformation ist die Periode des mit dem Dogma zerfallenen und über dasselbe sich stellenden absoluten Selbstbewusstseyns. Jede dieser drei Hauptperioden lässt sich mit Rücksicht auf den Gang ihrer Entwickelung wieder in zwei besondere Abschnitte theilen. — Kritik der von Rosenkranz und Kliefoth

gemachten Versuche, die Perioden der Dogmengeschichte als Momente des Entwickelungsgangs des Dogma's zu bestimmen.

Die in der neuern Zeit gewöhnlich gewordene, aber nur auf einer unrichtigen Bestimmung der Begriffe des Allgemeinen und Besondern beruhende Unterscheidung einer allgemeinen und besondern Dogmengeschichte kann nur zu einer unmethodischen Behandlung des Ganzen führen. Das Allgemeine, das als Einleitung der Geschichte jeder Periode voranzustellen ist, kann nur darin bestehen, dass der allgemeine Gesichtspunct, unter welchen jede Periode gehört, festgestellt, und die Stelle bestimmt wird, welche sie als dieses bestimmte Moment des allgemeinen geschichtlichen Processes einnimmt, womit die Angabe der allgemeinsten, zur geschichtlichen Motivirung dienenden Data zu verbinden ist.

§. 5.

Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie.

Zur Geschichte der Philosophie steht die Dogmengeschichte in einer sehr nahen Beziehung, wie diess nach dem Verhältnisse, in welchem die Philosophie zur Religion und Theologie steht, nicht anders seyn kann. Aber nicht bloss eine sogenannte Hilfswissenschaft der Dogmengeschichte ist die Geschichte der Philosophie, sondern beide stehen in einem so wesentlich innern Verhältnisse zu einander, dass beide nur als Momente eines und desselben geistigen Processes begriffen werden können. Auch die Dogmengeschichte, ist wie die Geschichte der Philosophie, die Geschichte des menschlichen Denkens und Forschens über das an sich Seyende und Wahre, das Absolute, nur mit dem Unterschiede, dass sich in ihr das Denken ganz in der Form des christlichen Dogma's bewegt. Diese Form selbst aber ist so wenig eine zufällige, dass sich nur aus ihrer im Wesen des Geistes selbst gegründeten Nothwendigkeit erklären lässt, wie zuletzt selbst alles philosophische Denken nur in dieser Form existirte. Es findet in dieser Hinsicht zwischen der Dogmengeschichte und der Geschichte der Philosophie dasselbe Verhältniss statt, wie zwischen der Kirchengeschichte und der Weltgeschichte. Wie es

eine Periode der Kirchengeschichte gibt, in welcher die Weltgeschichte selbst zur Kirchengeschichte wird, so dass es nichts Welthistorisches gibt, das nicht von der Kirchengeschichte in ihren Kreis gezogen und durch ihr Princip bestimmt wird, so verhält es sich auch mit dem christlichen Dogma. Es zieht alles Denken an sich, nimmt es ganz unter seine Formen gefangen, und es gibt zuletzt keine von dem kirchlichen Dogma unabhängige geistige Bewegung, alles Denken geht in den Glauben der Kirche auf, und die Dogmengeschichte ist so in einem so grossen Theile ihres Gebiets nur die Darstellung des im Glauben der Kirche gebundenen und in ihm erlöschenden freien Denkens. Diese Bedeutung konnte das christliche Dogma nur dadurch erhalten, dass es das Dogma des Christenthums als der absoluten Religion und Offenbarung ist. Zur absoluten Religion konnte aber das Christenthum selbst nur dadurch werden, dass es die particulären Formen der Existenz des Geistes in der vorchristlichen Zeit, Heidenthum und Judenthum, die griechische Philosophie und die jüdische Religion, zur Universalität aufhob. Die Zeit, in welcher es hervortrat, charakterisirt sich durch nichts so sehr, als durch den überall sichtbaren Drang des Geistes, alles Beschränkte, Nationale, Particuläre zu durchbrechen und von sich abzustreifen, um in eine freiere und weitere Sphäre einzutreten, und in dem Allgemeinen, das in ihr sich aufschliesst und allein als das Wahre und Wesentliche gelten kann, sein wahres Selbstbewusstseyn zu gewinnen. Aus diesem Streben ging, während die griechische Philosophie im Bewusstseyn ihrer Subjectivität sich in sich selbst auflöste, die alexandrinische Religionsphilosophie hervor, als eine neue Form des geistigen Lebens, in welcher das jüdische Natonialbewusstseyn seine alte Schranke aufhob und für die begeisternden Ideen der griechischen Philosophie sich öffnete, und diese selbst hinwiederum an der jüdischen Religion zur Religionsphilosophie sich gestaltete. Aber bei allem Streben, die alten Formen mit einem neuen geistigen Gehalt zu erfüllen, was besonders durch die Allegorie, dieses künstliche, aber nur aus der Noth des Geistes erzeugte Mittel, geschehen sollte, konnte man über das Beengende des positiven, traditionellen Judenthums nicht hinwegkommen. Das gemeinsame Resultat, in welchem erst

alle jene so weit verbreiteten und so tief gehenden Bestrebungen der Zeit zu ihrer Vollendung kamen, war das Christenthum. Aus dem Untergange des äussern Lebens, aus der Vernichtung alles Nationalen und Individuellen, aus der ganzen ungöttlichen, unsittlichen und rechtslosen Welt, wie sie zur Zeit der Erscheinung des Christenthums war, zog sich der Geist immer mehr in sich zurück, um durch diese Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst, in welcher er sich alles dessen entäusserte, was er in seiner Subjectivität nur Unwahres und Endliches an sich hatte, sich aus sich selbst zu einer Form des Daseyns zu verjüngen, die als eine Wiedergeburt des ganzen Lebens nur der Umschwung aus der Subjectivität in das Objective, an sich Seyende, und ebendamit auch der Aufschwung zur Objectivität der absoluten Gottes-Idee seyn konnte. Ebendarum trat das Christenthum nicht als Philosophie, sondern nur als Religion in die Welt ein, aber in der Form der Religion, der Offenbarung, der unmittelbar sich selbst setzenden absoluten Gottes-Idee, war es ein schlechthin Gegebenes, zu welchem sich das subjective Bewusstseyn nur glaubend verhalten konnte. Im Glauben hat daher das christliche Dogma seinen Ausgangspunct, es ist selbst der Glaube in der Weise der Vorstellung, und alles auf das Dogma sich beziehende Denken hat, so frei es sich auch sonst bewegen mag, sein letztes bestimmendes Princip nur im Glauben. Diess ist der grosse Unterschied zwischen der Geschichte der Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte. Das Denken nimmt in der Geschichte des christlichen Dogma's eine ganz andere Gestalt an, es ist nur ein in der Form des Glaubens sich bewegendes Denken, dessen ganze Richtung dahin geht, sich in den Inhalt des Glaubens immer mehr zu vertiefen, und in ihm sich zu objectiviren, bis der Inhalt des Glaubens so viel möglich erschöpft und der freie, bewegliche Fluss des Denkens selbst gleichsam zu einem stehenden System streng in sich abgeschlossener, durch eine äussere Auctorität bestimmter Dogmen geworden ist, zu einem sich selbst äusserlich und transcendent gewordenen Denken. Wie es aber im Wesen des Geistes begründet ist, dass die Geschichte der Philosophie auf einem bestimmten Puncte in die Geschichte der Religionsphilosophie und der Theologie, oder in die Geschichte des christlichen Dogma's über-

geht, und auf diese Weise das freie philosophische Denken ein durch den Glauben gebundenes, nur innerhalb des Glaubens sich bewegendes und am Glauben sich entwickelndes wird, so ist es im Wesen des Geistes nicht minder begründet, dass er von dieser Gebundenheit sich wieder losmacht. Er geht nur dazu aus sich heraus, um aus der Objectivität, welche er als eine ihm selbst fremde und transcendente Welt sich gegenübergestellt hat, sich in sich selbst zurückzunehmen, und das Dogma der äusserlichen Gestalt, in welcher er seiner selbst sich entäussert hat, dadurch zu entheben, dass es auf seinen innern, im Wesen des Geistes liegenden Grund zurückgeführt wird. Es ist diess der in Beziehung auf das christliche Dogma schon entwickelte Process; hier ist nur sein Verhältniss zur Geschichte der Philosophie noch besonders hervorzuheben. Wie die Geschichte der Philosophie sich zuletzt in die Dogmengeschichte verlor und in ihr unterging, so dass es kein vom Dogma unabhängiges Denken mehr gab, so riss sich das Denken auch wieder vom Dogma los und machte sich selbst zu seinem Anfange, zum deutlichen Beweise, dass seine Dahingebung an den Glauben nur eine periodische Form des Bewusstseyns seyn sollte. Sobald in Folge der Reformation und des allgemeinen Umschwungs das Bewusstseyn der Zeit ein freieres, tiefer in sich zurückgehendes geworden war, erfasste sich auch die Philosophie wieder in sich selbst und baute sich auf ihrem eigenen Gebiete an. Es gab nun wieder eine ihren Anfang aus sich selbst nehmende und ihren Inhalt aus sich producirende Geschichte der Philosophie, und bald genug mussten Philosophie und Theologie in die nächste Berührung mit einander kommen.

§. 6.

Die Geschichte der Dogmengeschichte.

In der Dogmengeschichte soll, wie in der Geschichte überhaupt, das objectiv Geschehene auch ein für das subjective Bewusstseyn Geschehenes werden. Das Subject hat demnach in seiner Stellung zum Object nur das in sich aufzunehmen, was das Object in sich enthält, dem Gange, welchen das Dogma in seiner geschichtlichen Bewegung genommen hat, mit seinem Bewusst-

seyn zu folgen, sich somit nur an das Gegebene, an die Sache selbst, zu halten. So einfach aber diese Aufgabe zu seyn scheint, so schwierig ist gleichwohl ihre Lösung. Nicht nur liegt zwischen dem Subject und dem ihm gegenüberstehenden Object so Vieles, wodurch das Bewusstseyn des objectiv Gegebenen erst vermittelt wird, sondern es ist auch dem Subject der Natur der Sache nach nicht möglich, von seiner Subjectivität so zu abstrahiren, dass ihm nicht das objectiv Gegebene immer wieder mehr oder minder nur im Lichte seiner Subjectivität erscheint. Ist demnach schon in dieser Hinsicht eine reine Hingebung des Subjects an sein Object, eine unmittelbare Identität des Subjects und Objects, nicht möglich, so bringt es auch der Begriff der Geschichte selbst mit sich, dass, was auf der einen Seite zwar nur ein receptives Verhalten des Subjects zu seinem Object ist, auf der andern auch wieder ein Act seiner eigenen Thätigkeit ist. Was die Geschichte zur Geschichte macht, ist ja nicht bloss das äussere Geschehenseyn als solches, die Reihe des Geschehenen, in welcher Einzelnes an Einzelnes sich anreiht, sondern der Zusammenhang des Geschehenen, die geschichtliche Bewegung, deren Einheit das bewegende Princip der Geschichte ist. Um die geschichtliche Bewegung in ihrem innern Zusammenhange und in ihrer Einheit aufzufassen, muss das Subject sich in sie vertiefen, mit der ganzen Energie seines Bewusstseyns in sie eingehen, und indem es nur dem Gange der Sache selbst nachgeht, der geschichtlichen Bewegung als eines Processes sich bewusst werden, in welchem der sich selbst explicirende Begriff sich selbst realisirt. Der Begriff der Sache, die das Object des geschichtlichen Wissens ist, ist sowohl das subjective Wissen um die Sache, als auch das objective Wesen der Sache selbst; in dem Begriffe der Sache schliesst sich daher das wissende Subject mit dem Object seines Wissens zur Einheit zusammen. Aber eben in diesem Einswerden des Subjects mit dem von ihm unterschiedenen Object besteht die ganze Arbeit der Geschichte, der harte Kampf, in welchem das wissende Subject seinem Object das Wissen um dasselbe erst abringen muss, und erst dann, wenn das Subject es mehr und mehr gelernt hat, alles dessen, was nur ein subjectives, die Reinheit und Objectivität des geschicht-

lichen Wissens mehr oder minder trübendes Interesse ist, sich so viel möglich zu entschlagen, kann das Interesse des geschichtlichen Wissens nur das reine Interesse an der Sache selbst seyn. Dieses reine Interesse kann man aber nicht haben, ohne dass man auch den Begriff der Sache selbst hat, durch welchen es erst möglich wird, in der geschichtlichen Bewegung die Bewegung der Sache selbst zu sehen. So lange es noch geschichtliche Erscheinungen gibt, bei welchen man nicht nur den Zusammenhang mit dem Kreise der Erscheinungen, zu welchem sie gehören, nicht begreifen kann, sondern sogar nicht einmal die Berechtigung ihrer geschichtlichen Existenz anerkennen will, fehlt es noch an dem richtigen Begriffe der Sache selbst, und die geschichtliche Bewegung ist noch nicht als die Selbstbewegung des Begriffs erkannt, in welcher alle geschichtlichen Erscheinungen zusammen nur die Momente des in ihnen sich selbst explicirenden und zur Einheit mit sich selbst zusammenschliessenden Begriffs sind. Die Aufgabe der wahrhaft geschichtlichen Behandlung kann daher nur seyn, in allen geschichtlichen Erscheinungen die Einheit eines und desselben Begriffs, und in jeder bedeutenden, Epoche machenden Veränderung nicht bloss etwas Zufälliges und Willkürliches, Isolirtes und Unmotivirtes, sondern eine aus dem Wesen der Sache selbst hervorgegangene und durch sie bedingte Bewegung zu erkennen. Nur wenn die Dogmengeschichte auf diese Weise in dem Begriffe des Dogma's, ihres Objects, und seiner immanenten Bewegung zum klaren selbstbewussten Begriff ihrer selbst gekommen ist, ist sie zur Wissenschaft geworden; ehe sie aber diese höchste Stufe ihrer Ausbildung erreicht, hat sie in verschiedenen Richtungen einen langen Weg zurückzulegen, auf welchem sich verschiedene Stadien ihres Laufs, oder Perioden ihrer Entwickelung, unterscheiden lassen. Wir können sie die rein dogmatische, die dogmatisch-polemische, die pragmatische und rationalistische, und die wissenschaftlich-methodische Periode nennen. Wenn die kritische Richtung hier nicht besonders hervorgehoben worden ist, so ist es desswegen geschehen, weil sie nicht bloss Einer Periode, sondern mehreren Perioden angehört. Der Gegensatz des Kritischen ist das Dogmatische. Kritisch wird daher die Behandlungsweise der Dogmengeschichte schon mit der

Reformation, das kritische Element, das die Dogmengeschichte jetzt in sich aufnimmt, ist seinem Ursprunge nach ein wesentlich protestantisches, aber es ist dadurch zunächst eigentlich nur die Möglichkeit einer kritischen Stellung des Bewusstseyns zum Dogma gegeben, und die kritisch-historische Methode selbst kann erst mit dem Fortschritte der Wissenschaft überhaupt sich entwickeln und ausbilden. Da es ohne Kritik keine wissenschaftliche Behandlung der Dogmengeschichte gibt, so kann man mit Recht auch sagen, erst durch die Reformation sey die Dogmengeschichte ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach in's Daseyn getreten, und erst der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus habe ihr den Boden gegeben, auf welchem sie den ihrem Begriffe entsprechenden Process der Entwickelung durchlaufen konnte. Insofern lässt sich der ganze geschichtliche Verlauf, welchen die Dogmengeschichte in ihrer Ausbildung zur Wissenschaft genommen hat, in zwei Perioden theilen; in der ersten, der Zeit vor der Reformation, existirt die Dogmengeschichte nur in der Unmittelbarkeit ihres Daseyns, in der zweiten erhebt sie sich zum Bewusstseyn ihrer selbst, zu ihrem Begriffe, und wird dadurch erst zur Wissenschaft.

I. Die Periode vor der Reformation.

Eine Geschichte kann es erst geben, wenn es auch Geschehenes gibt. Es liegt daher ganz in der Natur der Sache, dass erst nachdem das Dogma über seinen geschichtlichen Anfang hinausgeschritten und in seiner geschichtlichen Bewegung schon mehr oder minder weit fortgeschritten war, ein geschichtliches Bewusstseyn desselben entstehen konnte. Das Charakteristische aber ist, dass man auch, nachdem das Dogma schon eine Geschichte hatte, in der ganzen langen Periode, welche es bis zur Reformation durchlief, von einer wirklichen Geschichte, der Realität einer geschichtlichen Bewegung, von einem Fortschritte, durch welchen das Dogma ein wesentlich anderes geworden wäre, als es zuvor war, nichts wissen wollte. Es konnte der Natur der Sache nach nicht anders seyn, als dass, je weiter das Dogma in der Zeit fortschritt, die Differenz der Meinungen und Ansichten über das Dogma um so grösser wurde, allein was factisch war, sollte dogmatisch nicht seyn, es galt selbst als Dogma,

dass das Dogma keine Geschichte habe, dass es, in seiner steten Identität mit sich selbst, ohne alle geschichtliche Veränderung sey. Konnte man auch das factische Vorhandenseyn einer das Dogma betreffenden Reihe von Veränderungen nicht läugnen, so sollte sie doch das Dogma nicht aus sich selbst erzeugt haben; die am Dogma geschehene Bewegung ging das Dogma selbst nichts an, sie hatte in ihm selbst keinen Grund und keine Beziehung auf dasselbe, war nicht einmal an ihm, sondern nur ausser ihm geschehen. So wenig hatte man noch eine Vorstellung von einer dem Dogma selbst immanenten Nothwendigkeit der Bewegung und Entwickelung; wie man in der Praxis immer nur darauf bedacht war, Alles, was über die Einheit hinausgehen wollte, auf gewaltsame Weise entweder in die Einheit wieder zurückzubringen, oder ganz von ihr auszuscheiden und abzuschneiden, so dachte man sich alle, nur in das weite Gebiet der Häresе gehörenden Lehren und Meinungen ohne allen innern Zusammenhang mit dem Dogma selbst. Nicht im Begriffe und Wesen des Dogma's liegt also der Grund, dass es verschiedene Gestalten desselben gibt, sondern das Princip der verschiedenen, auf das Dogma sich beziehenden Meinungen ist nur die subjective Willkür, welche, der stets sich gleich bleibenden Einheit des Dogma's gegenüber, in steter Veränderlichkeit und Neuerungssucht sich gefällt, oder objectiver ausgedrückt, es ist die vielköpfige Hydra, die in jeder Häresе ein neues Haupt erzeugt, die alte Schlange, die nie aufhören kann, ihr verderbliches Gift nach allen Seiten hin auszuspeien. Das Element der Häresе ist die Veränderung, und der charakteristische Unterschied zwischen ihr und der katholischen Wahrheit ist daher, dass wo jene waltet, nichts festen Bestand hat, sondern Alles in's Unendliche sich theilt und trennt, und in seinem eigenen Widerspruche untergeht. Da auf diese Weise Wahrheit und Irrthum, wie Licht und Finsterniss, in schroffem unvermittelten Gegensatze einander gegenüberstehen, so spaltete sich das historische Bewusstseyn selbst in zwei einander entgegengesetzte Seiten, und die ganze geschichtliche Betrachtung wurde eine dualistische. Diess ist die Stellung, die sich das subjective Bewusstseyn zuerst dem Dogma gegenüber gab; das Dogma ist unmittelbar, was es ist, in dieser unmittelbaren Einheit des

Bewusstseyns mit ihm; gibt es eine das Dogma betreffende Geschichte, so kann sie, da Geschichte nur da ist, wo auch Etwas geschieht und sich verändert, nur eine Geschichte der häretischen Lehren und Meinungen seyn. Die Dogmengeschichte trat so zuerst als Ketzergeschichte in's Daseyn, und als die ersten Versuche ihrer Bearbeitung sind die Darstellungen anzusehen, welche uns Kirchenlehrer, wie Irenäus, Tertullian u. A. von den Lehren und Meinungen der ältesten Häretiker gegeben haben. Das erwachende historische Bewusstseyn gibt sich besonders darin kund, dass diese Kirchenlehrer, wie diess namentlich die Absicht des Irenäus war, um bedeutende Erscheinungen ihrer Zeit zu erklären und in ihrer vollen Bedeutung aufzufassen, in die Vergangenheit zurückgehen, sie von ihrem Ursprunge an weiter verfolgen, und eine Uebersicht alles dessen, was zu ihnen gehört, geben. Die bedeutendsten Erzeugnisse dieser Art, in welchen die Dogmengeschichte in der Form der Ketzergeschichte schon in einer selbstständigen Bedeutung auftritt, sind die Ketzergeschichten des Epiphanius und Theodoret, besonders die erstere, welche in ihren achtzig Häresen aus der christlichen und vorchristlichen Zeit das ganze Gebiet der Härese, oder des Dogma's, so weit es ein bewegliches und veränderliches ist, zu umfassen sucht, und daher, um es bis in seine Wurzel zurückzuverfolgen, sogar in die vorchristliche Zeit hinübergreift. Das historische Interesse beurkundet sich auch noch besonders darin, dass diese Ketzerhistoriker, namentlich Epiphanius, auch solche Erscheinungen, welche bisher noch nicht entschieden als häretisch galten, wie die Lehren des Origenes, in den Kreis der Härese, oder der geschichtlichen Bewegung, herüberzogen. Wie rein subjectiv aber dieses historische Interesse an dem Dogma war, ist am deutlichsten daraus zu sehen, dass es in diesen historischen Darstellungen nicht sowohl um eine Entwickelung der häretischen Lehren und Meinungen, als vielmehr nur um eine dogmatische Widerlegung derselben zu thun ist. Denn einzig nur für diesen Zweck werden sie zum Gegenstande einer geschichtlichen Betrachtung gemacht. Der Geschichtschreiber hält demnach Alles, was die Geschichte des Dogma's ihm darbietet, nur in der Absicht seinem Bewusstseyn vor, um durch die nachgewiesene Verwerflichkeit aller von dem ortho-

doxen Dogma abweichenden Lehren und Meinungen eine Bestätigung seiner eigenen dogmatischen Ueberzeugung zu erhalten. Zwar könnte schon diess, diese Bekräftigung des dogmatischen Bewusstseyns, den Häresen einen Anspruch darauf zu geben scheinen, dass sie in einer wesentlichen innern Beziehung zum Dogma stehen, allein nicht einmal so viel gestand man auf dem Standpuncte jener Zeit den Häresen zu, sondern sie sind im Grunde nur dazu da, um an dem Dogma, dem schon an sich Gewissen, sobald sie mit ihm zusammengehalten werden, sich in der innern Nichtigkeit ihres Wesens darzustellen, und dogmatisch negirt zu werden. Die Berechtigung, als ein Moment des geschichtlichen Bewusstseyns zu existiren, haben demnach, auch so betrachtet, die Häresen nicht. Schwieriger war es, jede geschichtliche Bewegung und Veränderung vom Dogma fernzuhalten, wenn man in Ansehung orthodoxer Lehrer sich veranlasst sah, zu fragen, was sie gelehrt haben, und die Differenz ihrer Lehren nicht läugnen konnte. Historische Erörterungen dieser Art finden sich namentlich bei Athanasius, in dessen Schriften: De sententia Dionysii und De synodis Arimini et Seleuciae. Da auch die Arianer behaupteten, ihre Lehre sey keine neue, und sich auf die Uebereinstimmung mit älteren Kirchenlehrern beriefen, unter welchen sie besonders den Bischof Dionysius von Alexandrien für sich geltend machen konnten, so wäre hier eine Differenz in der Entwickelung des Dogma's anzuerkennen gewesen. Dazu kann sich aber Athanasius auf keine Weise verstehen, und sein Hauptargument ist, dass ja Dionysius, ohne von anderen Bischöfen wegen Ketzerei verurtheilt worden zu seyn, als orthodoxer Bischof gestorben und in das Verzeichniss der Väter eingetragen worden sey. Es ist daher nur Verläumdung, wenn von orthodoxen Kirchenlehrern gesagt wird, dass sie nicht durchaus dasselbe gelehrt haben, und um nur keinen Riss in diese vorausgesetzte Einheit des Dogma's kommen zu lassen, geht man sogar so weit, wirkliche Differenzen, soweit sie nicht geläugnet werden können, für blossen Schein zu erklären. Epiphanius hat den Origenes wegen seiner auffallenden Abweichungen von der orthodoxen Lehre unter die Häretiker gesetzt, Athanasius glaubte noch seine Orthodoxie aufrecht erhalten zu können, weil das, was er untersuchend und

disputirend geschrieben habe, nicht als seine wahre Meinung anzusehen sey *. Selbst über offenbare Widersprüche glaubte man auf diese Weise hinwegkommen zu können, indem man sie aus einer Accommodation erklärte, wie es z. B., nach Athanasius, blosse Accommodation gewesen seyn soll, wenn die siebenzig Väter der antiochenischen Synode, welche den Paulus von Samosata verurtheilte, dasselbe Wort ὁμοούσιος, das die nicänische zum Schlagworte ihrer Orthodoxie machte, verwarfen. Wenn daher auch die Väter zweier Synoden sich über denselben Punct verschieden erklärt haben, so darf man desswegen doch, wie Athanasius behauptet, keinen Anstoss daran nehmen, sondern man hat nur darauf zu sehen, wie sie es gemeint haben, und so werde man finden, dass beide Synoden durchaus mit einander zusammenstimmen. Denn nur um den Sophismen des Samosateners zu begegnen, haben jene Väter das Wort ὁμοούσιος für verwerflich gehalten, somit nur aus Rücksicht auf die Verhältnisse, und für den besondern Zweck, welchen sie hatten, sich so erklärt, an sich aber nicänisch gedacht **. Es ist klar, dass man auf diese Weise, wenn man bei dem klar ausgesprochenen Sinne der Worte einen wesentlich andern voraussetzen zu dürfen glaubt, alle Unebenheiten der Geschichte ausgleichen kann; jede Differenz, die sich in der Geschichte herausstellt, ist keine wirkliche, sondern eine bloss scheinbare, formelle, es ist mit dem Unterschiede nie Ernst, sondern Alles, worin es zum Unterschiede zu kommen scheint, ist nur Schein, ein blosses Spiel. Dualismus und Doketismus hängen auch hier sehr eng zusammen. Ist zwischen Einheit und Veränderung ein so schroffer Gegensatz, dass beide einander nicht berühren können, so kann jede die Einheit alterirende Bewegung, jeder Unterschied, in welchen sie auseinandergehen will, nur doketisch, in der blossen Vorstellung, seyn. Warum soll es nun aber so seyn? Offenbar nur desswegen, weil das Subject den Haltpunct seines dogmatischen Bewusstseyns zu verlieren meint, wenn es die, an welche, als seine Vormänner, es sich halten will, selbst nicht feststehen sieht, jede Bewegung und Verände-

* Es müsse zwischen den ἴδια und den ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς unterschieden werden. De decr. syn. Nic. c. 27.

** Athanasius De syn. Arimini et Seleuciae c. 45.

rung der als kirchlich geltenden Lehre scheint ihm den Boden, auf welchem es steht, völlig wankend zu machen. Nur in seinem eigenen Interesse also, weil es nicht genug Selbstvertrauen hat und sich nicht stark genug fühlt, auf sich selbst zu stehen, will es das Subject zu keinem Bruche in der Geschichte kommen lassen, es soll alles gleichsam Ein Stück seyn, damit man weiss, was man hat und woran man sich halten muss, um mit sich selbst Eins zu seyn. Für diesen Zweck, um es zu keinem Zwiespalte des dogmatischen Bewusstseyns kommen zu lassen, thut man alles Mögliche, und sucht um jeden Preis alles Bewegliche und Veränderliche aus der Geschichte hinwegzubringen; nur aus diesem Grunde will man gerade da, wo das eigentliche Element der Bewegung und Veränderung ist, in dem sogenannten Häretischen, gar nicht die Wahrheit des Dogma's, sondern nur sein Gegentheil, den Irrthum, sehen, und aus demselben Grunde soll in der Sphäre des Dogma's selbst jede auftauchende Differenz eine gar nicht existirende seyn. In Allem dieser Art zeigt sich nur die Einseitigkeit und Beschränktheit, die Willkür und der Eigensinn, die intellectuelle und moralische Schwäche des Subjects, es fürchtet sich noch vor der lebendigen Wirklichkeit der Geschichte, es wagt nicht in ihr zu sehen, was wirklich in ihr ist, es erlaubt sich daher auch in seiner Noth und Verlegenheit die grösste Eigenmächtigkeit gegen die Geschichte, nur kann man auch darin, dass das Subject diese Stellung zum Dogma und zu seiner Geschichte hat, nicht bloss etwas Zufälliges und Willkürliches sehen, sondern nur die Macht der Nothwendigkeit, unter welcher das Subject selbst auf dieser Stufe seiner Entwickelung steht, auf welcher es ihm noch ein natürliches Bedürfniss ist, mit dem Dogma in dieser Form seiner natürlichen Unmittelbarkeit sich auch unmittelbar Eins zu wissen. Diese Stellung des historischen Bewusstseyns zum Dogma blieb dieselbe, so lange das sie bestimmende dogmatische Bewusstseyn dasselbe blieb. Vom Standpuncte des orthodoxen Dogma's aus konnte man keine andere Ansicht von der Geschichte desselben gewinnen, die Möglichkeit dazu lag nur auf einem andern Standpuncte. Häretikern, für welche das orthodoxe katholische Dogma nicht dieselbe Bedeutung hatte, konnte es gleichgiltig seyn, welche Differenzen und Widersprüche die Geschichte

des Dogma's zeigte, es musste sogar in ihrem Interesse seyn, sie hervorzuheben. In dieser Beziehung ist hier wohl eine Schrift des Stephanus Gobarus zu erwähnen. Sie enthielt, so weit wir sie noch kennen *, zweiundfünfzig Artikel über Fragen, die in der Kirche zur Sprache gekommen waren. Bei jedem derselben stellte er zwei nicht bloss verschiedene, sondern widersprechende Erklärungen älterer Kirchenlehrer zusammen. Er bewies sie nicht durch Gründe, auch nicht durch biblische Zeugnisse, sondern er sammelte nur Stellen der Väter, von welchen die Einen das sagten, was die Kirche lehrte, die Anderen aber das Gegentheil. Da Stephanus Gobarus als Tritheite zur Partei der Monophysiten gehörte, und daher die Rechtglaubigkeit der chalcedonensischen Synode und alle Auctoritäten, auf welche sie sich stützt, nicht anerkannte, so konnte er bei einer solchen Zusammenstellung widersprechender Behauptungen kirchlicher Lehrer, wie es scheint, nur die Absicht haben, auf historischem Wege nachzuweisen, dass es sich mit der Gleichförmigkeit des Dogma's keinesweges so verhalte, wie die katholische Kirche von sich rühme. Welche Vorstellung er aber sonst von der Geschichte des Dogma's hatte, wissen wir nicht. Eine ähnliche Schrift war in der Folge die Abälard'sche: Sic et non, d. h. Ja und Nein. Es sind auch hier Thesen und Antithesen und Auctoritäten für die Einen wie für die Anderen zusammengestellt, wobei das historische Interesse wenigstens darin sich zeigt, dass der Widerspruch ganz nackt und kahl sich darlegt, ohne einen Versuch seiner Milderung und Ausgleichung. Auch werden im Prolog kritische Canones aufgestellt, welche dem gewöhnlichen Verfahren, Alles in Einklang zu bringen, entgegengesetzt sind, und auf der Voraussetzung beruhen, dass in der Geschichte des Dogma's nicht Alles ohne Verschiedenheit und Widerspruch sey. Wir sind hiemit schon in die scholastische Periode vorgerückt, der Standpunct im Ganzen aber ist fortgehend derselbe. Der Scholastik fehlte es in ihrer dialektischen Richtung an allem historischen Sinne, nur darin hatte ihre Behandlung des Dogma's eine historische Seite, dass sie, um ihre Sentenzen zu begründen, auf ältere Auctoritäten zurückging, und wie sie

* Photius, Bibl. cod. 232.

überhaupt alle möglichen Für und Wider erörterte, so auch entgegengesetzte Auctoritäten einander gegenüberstellte, freilich nur, um in der Voraussetzung der steten Identität des Dogma's den Widerspruch dialektisch auszugleichen; aber dass man diess wenigstens auf dialektischem Wege versuchte, Gründe und Gegengründe gegen einander abwog, somit auch der Antithese gegen die Kirchenlehre eine relative Berechtigung zugestand, war schon ein gewisser Fortschritt des historischen Bewusstseyns, das, je mehr es in die Erwägung der Gründe und Gegengründe einging, um so mehr auch daran sich gewöhnen musste, den Gedanken einer im Dogma selbst begründeten Differenz zu ertragen. Gleichwohl blieb die Stellung des Bewusstseyns zum Dogma dieselbe, so lange die Möglichkeit einer solchen Differenz nur ein dialektischer Gedanke, ein wenn auch berechtigter, doch durch die überwiegende Macht des mit sich identischen Dogma's immer wieder niedergeschlagener Zweifel war. Es musste demnach, wenn die Geschichte zu ihrem Rechte kommen, das geschichtlich Existirende auch für das Bewusstseyn existiren sollte, erst ein Umschwung des ganzen Bewusstseyns der Zeit erfolgen.

II. Die Periode seit der Reformation.

Die Reformation ist der grosse, im kirchlichen Bewusstseyn geschehene Riss, durch welchen es zu einem Bruche des Subjects mit dem Dogma der Kirche kam. Mit der Befreiung des Subjects von der absoluten Macht der Kirche wurde auch das historische Bewusstseyn frei, frei von seiner dogmatischen Gebundenheit, und zwar ist es die Macht der Geschichte selbst, welche dem von dem Dogma der Kirche gebundenen Bewusstseyn die Anerkennung ihrer Wirklichkeit abdrang. Indem man der Unmöglichkeit sich bewusst wurde, sich mit dem Dogma der bestehenden Kirche schlechthin Eins zu wissen, wurde man sich auch des Widerspruchs bewusst, in welchen das Dogma im Laufe der Zeit mit sich selbst gekommen war; man hatte ja jetzt den deutlichen Beweis vor sich, dass es in seinem Fortgange ein wesentlich anderes geworden, als es im Anfange war, und musste eben damit auch anerkennen, dass es auch im Gebiete des Dogma's nicht bloss ein stets mit sich identisches Seyn, sondern auch ein geschichtliches Werden gebe. Nicht um Veränderungen handelte es sich jetzt, welche,

so nahe sie sich auch auf das Dogma bezogen, es selbst völlig unberührt lassen sollten, in die Substanz des Dogma's selbst war die Veränderung eingedrungen, in seinem ganzen geschichtlichen Verlaufe sah man eine immer weiter sich erstreckende Bewegung vor sich, und sobald man einmal von dem Gange des Dogma's im Ganzen diese Ansicht hatte, konnte man kein Interesse mehr haben, nicht als wirklich anzuerkennen, was sich klar genug als geschichtliche Wirklichkeit vor Augen stellte. Hiemit war also die Geschichte zu ihrem Rechte gekommen, das in Zwiespalt mit sich selbst gekommene Bewusstseyn hatte sie frei aus sich entlassen, und wie das Dogma seine freie geschichtliche Bewegung hatte, so war das Subject dem Dogma gegenüber seiner Freiheit sich bewusst. Statt der unmittelbaren Einheit des Subjects mit dem Dogma, in welcher das Subject noch kein Bewusstseyn seines Unterschieds vom Dogma hatte, standen nun beide in einem freien Verhältnisse einander gegenüber, und der Unterschied der katholischen und der protestantischen Ansicht von der Geschichte des Dogma's trat schon jetzt in dieser völlig veränderten Stellung des Subjects zum Dogma in seiner ganzen Weite hervor. Es war diess der erste Schritt, um das Dogma seiner natürlichen Unmittelbarkeit zu entheben und sich desselben als eines geschichtlich vermittelten bewusst zu werden; es war jedoch auch nur der erste Schritt. In der veränderten Stellung des Subjects lag das Princip der Möglichkeit, sich so oder anders zu ihm zu stellen, aber die rein objective, von allen subjectiven Interessen freie Stellung zum Dogma zu gewinnen, konnte erst das Resultat eines durch verschiedene Momente bedingten Processes seyn. Daher sind nun erst verschiedene Perioden der Entwickelung des Begriffs der Dogmengeschichte zu unterscheiden.

1) Die dogmatisch-polemische Periode.

Gab es nach der bisherigen Ansicht von der Geschichte des Dogma's eine geschichtliche Bewegung nur ausserhalb der Kirche, in dem Gebiete der Häresе, so war jetzt die Bewegung in der Kirche selbst, das ganze Dogma der Kirche sah man seit der Entstehung des Papstthums in einer immer weiter gehenden, es wesentlich verändernden Bewegung begriffen; um aber einer solchen Bewegung in sich Raum geben zu können, hatte die Kirche,

in der Ansicht, welche die Protestanten vom Dogma der katholischen Kirche hatten, gleichsam selbst häretisch werden müssen. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus bestimmte jetzt die ganze Ansicht von der Geschichte des Dogma's. Wo die Katholiken nur die Einheit ihres mit sich selbst identischen Dogma's erblickten, sahen die Protestanten nur eine tiefe, wie in die Kirche überhaupt, so auch in das Dogma eingedrungene Corruption, und die nach der katholischen Ansicht gar nicht zum Dogma der Kirche gehörenden Lehren und Meinungen der Häretiker wurden jetzt gerade die lichten Puncte, welche in den Testes veritatis durch die Jahrhunderte der Finsterniss noch einen schwachen Schein der Wahrheit verbreiteten. Man hatte also jetzt eine Bewegung in der Kirche selbst wenigstens von der Zeit an, in welcher der in der Gegenwart bestehende Gegensatz seinen geschichtlichen Ursprung genommen haben sollte. Im Allgemeinen aber war diese der katholischen gerade entgegengesetzte protestantische Ansicht von der Geschichte des Dogma's in ihrem Princip eine nicht minder verfehlte. Hatte man jetzt auch kein Interesse mehr, die Wirklichkeit einer geschichtlichen Bewegung zu läugnen, so hatte man dagegen das nicht minder subjective Interesse, die geschichtliche Bewegung nur als eine von der Wahrheit sich entfernende, die Wahrheit in Irrthum und Betrug verkehrende anzusehen, man hatte also zwar eine geschichtliche Bewegung, aber keine im Wesen des Dogma's selbst begründete und aus ihm hervorgegangene, keinen geschichtlichen, das Dogma mit sich selbst vermittelnden Process. Die ganze Ansicht von der Geschichte des Dogma's war demnach auch so nur eine dualistische, nur mit dem Unterschiede, dass das die Wahrheit des Dogma's verdunkelnde Princip im Verlaufe der Geschichte das weit überwiegende geworden war. An die Stelle der natürlichen Sympathie für das überlieferte Dogma war jetzt mit Einem Male eine ebenso starke Antipathie gegen dasselbe getreten. Haben die Magdeburger Centurien, dieses erste auch für die Geschichte des Dogma's wichtige historische Werk der protestantischen Kirche, das Verdienst, manche Irrthümer berichtigt und überhaupt ein neues Licht über die Geschichte verbreitet zu haben, so war diess zwar allerdings nur von dem neugewonnenen protestantischen Standpuncte aus möglich, welcher, der

Natur der Sache nach, zum katholischen sich nur kritisch verhalten konnte, ebenso wenig kann aber auch ein Zweifel darüber seyn, dass alle Resultate dieser ältesten protestantischen Geschichtsforschung, für sich betrachtet, ohne allen geschichtlichen Werth sind, so lange man nicht darüber in's Reine gekommen ist, dass das polemische Interesse, das sie leitete, keinen trübenden Einfluss auf sie gehabt hat. Der Gegensatz gegen die Tradition der katholischen Kirche brachte es von selbst mit sich, dass sich der Protestantismus nur eine kritische Stellung zu ihr geben konnte, daher war es auch nur die confessionelle Polemik, welche den kritischen Geist belebte und schärfte, und die historische Kritik des Protestantismus erstreckte sich eben desswegen immer nur soweit, als das polemische Interesse dabei betheiligt war, wie deutlich aus der Ansicht zu sehen ist, welche die Protestanten von der Geschichte der ersten Jahrhunderte hatten, in welchen sie eben so wenig eine geschichtliche Entwickelung des Dogma's anzuerkennen vermochten, als die Katholiken. Dasselbe polemische Interesse musste aber auch auf der katholischen Seite zu geschichtlichen Forschungen ermuntern; auf beiden Seiten hatte man die gleiche Tendenz, aus der Geschichte den Beweis zu liefern, dass die Lehre des Gegners eine falsche sey. Die Geschichte unserer Wissenschaft hat aus der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zwei beinahe ganz gleichzeitige grössere Werke aufzuweisen, in welchen die Dogmengeschichte unter dem Einflusse des jene Zeit beherrschenden polemischen Geistes sich zuerst zu einem selbstständigen Ganzen gestaltet hat. Das eine ist das berühmte Werk des französischen Jesuiten Dionysius Petavius*, das andere das des schottischen Theologen Joh. Forbesius a Corse**. Beide Werke haben eine durchaus polemische Tendenz, nicht bloss das letztere, das sich offen hierüber ausgesprochen hat***, son-

* De theologicis dogmatibus. Paris 1644—1650.

** Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana inde a tempore Apostolorum ad sec. 17. Amsterdam 1645.

*** Forbesius sagt in der Vorrede über die Veranlassung und den Zweck seines Werkes: „Hodiernae Romanensis doctrinae clancularii quidam in Scotia disseminatores — jactabant apud imperitos suum cum catholica antiquitate unanimem consensum et ab eadem doctrinam reformatarum ecclesiarum dicebant prorsus discrepare,

dern auch das erstere, da Petavius, obgleich er das polemische Interesse nicht so unmittelbar voranstellt, wo es Gelegenheit gibt, die Lehren der Protestanten sehr ernstlich und ausführlich bekämpft (wie z. B. die calvinische Prädestinationslehre, deren Neuheit oder Falschheit er durch die Vergleichung mit der augustinischen nachweist). Das Werk des Petavius zeichnet sich sehr durch die Reichhaltigkeit des gesammelten Stoffs und eine klare methodische Darstellung aus, was aber für dasselbe noch besonders charakteristisch ist, ist der sichtbare Einfluss, welchen der durch den Protestantismus bewirkte Umschwung des Bewusstseyns auf dasselbe gehabt hat. Petavius theilt mit den Protestanten wenigstens nach Einer Seite hin die Antipathie gegen die scholastische Theologie. Der Zweck seines Werkes ist, wie er im Eingange desselben sagt: „universam theologiam mandare his libris, non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta seculis jam sola paene scholas occupavit, a quibus et scholasticae proprium sibi nomen ascivit, verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressa speciem, h. e. a dialecticorum dumetis liberioris ad campi revocata spatia, solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat“ *. Auch er hat also das Bedürfniss, die Theologie zu reformiren und von dem scholastischen Wuste zu befreien, man hat nichts Neues nöthig, sondern man darf das Dogma nur zu seiner alterthümlichen Schönheit und Reinheit wiederherstellen, um das Neue durch das Alte zu widerlegen. Darum hält sich sein Werk vorzugsweise an das Dogma der alten Kirche, „quoniam major pars theologicorum

atque adeo ipsis etiam repugnare divinis scripturis, si secundum mentem orthodoxorum patrum accipiantur atque explicentur.“ Besonders haben sie sich auf Bellarmin und Gregor de Valentia berufen. „Quorum conspectu obstupefacti quidam simpliciores et antiquitatum ecclesiasticarum rudes fatiscere: et vel ob catholicae antiquitatis reverentiam in Pontificiorum concedere sententiam, vel sacris quidem scripturis constanter adhaerere, universae autem reliquae antiquitati nuncium mittere“ (welcher Widerspruch des protestantischen Bewusstseyns mit der Geschichte!). „Quo infelice successu elati Romanenses sibi triumphum canebant, reformatam autem religionem novitatis et falsitatis veluti convictam passim infamabant. Hoc animadverso — mandat synodus (der Diöcese Aberdon), ut aliquam non poenitendum historiae theologicae gustum studiosis praebeam.“

* Proleg. 1, 1. vergl. 3, 9.

dogmatum antiquorum sancita decretis, — de hodiernae (ecclesiae) judicio, quae per se ipsa, coramque quodammodo loquitur, aut nulla est aut certe perexigua quaestio“ *. Je weiter man in der Zeit herabgeht, um so schwächer wird das Interesse an der jedesmaligen Zeittheologie. Petavius spricht hier die ächt katholische Ansicht aus, denn welche Bedeutung könnte die neuere Theologie haben, wenn schon die Theologie der alten Kirche die ganze Bedeutung des Dogma's erschöpft hat? Zu dem Neuen, von dem Alten Verschiedenen, kann sich eine solche Ansicht von der Geschichte nur rein negativ und polemisch verhalten, weil es von ihrem Standpuncte aus schlechthin unmöglich ist, eine Bewegung und wesentliche Veränderung des Dogma's anzuerkennen und zu begreifen. Das Andersseyn des Dogma's ist nur die Härese, und Petavius konnte daher auch im Protestantismus nur eine Neuerung oder Häresе sehen, weil er ihn geschichtlich nicht begreifen konnte. Gestehen muss man aber dabei und gleichfalls als einen bemerkenswerthen Vorzug eines so ausgezeichneten Werkes betrachten, dass Petavius einer reellen geschichtlichen Bewegung und Veränderung des Dogma's innerhalb des Dogma's selbst so viel Raum gegeben hat, als nur immer von seinem Standpuncte aus geschehen konnte. In Gemässheit desselben kann es zwar nicht anders seyn, als dass das Individuelle nur ein verschwindendes Moment des allgemeinen Inhalts des Dogma's ist, ein blosses Accidens der Substanz des stets mit sich identischen Dogma's, oder es ist, wie Petavius sagt, „evidens, antiquorum patrum responsa extra synodales eosdemque probatos ab ecclesia consessus, aut citra traditionis apostolicae, quam adstruunt, fidem, non habere certam indubitatamque probandi firmitatem.“ Für sich selbst sollen also die Lehren und Meinungen der Kirchenlehrer nichts gelten, sondern sie haben ihre Wahrheit nur in ihrer Uebereinstimmung mit demjenigen, was als Inhalt des kirchlichen Gesammtbewusstseyns ausgesprochen ist (in welcher Beziehung Petavius mit Recht nur die Beschlüsse der Concilien als den substanziellen Inhalt des geschichtlich zu erforschenden Dogma's betrachtet wissen will). Aber es soll ihnen dabei doch das Recht einer freien Bewegung auch da, wo sie die von

* 1, 10. Vergl. 8, 4.: Scholasticas istas lites, alienas a proposito nostro, nec valde necessarias omittam.

der Kirche gezogenen Grenzen zu überschreiten scheinen, so wenig als möglich beschränkt werden. In dieser Absicht, um die Auctorität der Väter nicht fallen lassen zu müssen, sobald sich bei ihnen irgend Etwas findet, was, als mit der Lehre der Kirche nicht vereinbar, sie zu Häretikern machen zu müssen scheint, stellt Petavius gewisse Canones für die geschichtliche Beurtheilung auf, an welche als cautiones der Geschichtschreiber sich zu halten habe. „Cautionibus quibusdam praemuniendus est theologus, ut sciat, quid in illorum auctoritate tractanda ex eaque conficiendis argumentationibus sequi debeat. Harum prima, uti par est, ad officii legem ac virtutis, hoc est, ad imbuendum voluntatis affectum attinet: ut erga illos pium hunc et placidum cum reverentia quadam et honore servemus: nec contemptim eos atque inciviliter habeamus, si qua in re titubasse visi sunt nobis, aut ab illis utcumque dissentimus. Altera est cautio, ut ne temere illos ac nisi magno cum judicio notemus erroris. Sed si qua in eorum libris leguntur ambigue dicta, quae ex aliis eorum sententiis explicari excusarique possunt, teneamus hoc potius, quam illis falsae aliquid opinionis adscribamus. Tertium illud in tractandis Veterum sententiis adhibendum est, ut non tantum eosdem secum, sed diversos inter se comparemus, atque ut aliorum pluriumque consensum paucis anteponamus, qui paullulum ab vero communique decreto aberrasse videbuntur“. Alles diess und was sonst noch in demselben Sinne gesagt wird, kommt immer darauf hinaus, die dogmatischen Consequenzen abzuschneiden, die aus einer reellen Verschiedenheit der Lehren und Meinungen der Kirchenväter gezogen werden könnten. Wenn auch eine solche als factisch vorhanden nicht geläugnet werden kann, so soll doch kein weiteres Gewicht auf sie gelegt werden. Petavius kann es z. B. nicht unbemerkt lassen, dass die Anfangs noch schwankende Lehrweise über das Trinitätsdogma erst durch die nicänische Synode habe festgestellt werden müssen, ja sogar, dass es dem Arius unter den Kirchenlehrern der frühern Zeit keineswegs an Vorgängern für seine ketzerische Lehre gefehlt habe, aber man muss diess eben im Interesse der Einheit des Dogma's den guten Kirchenvätern zu gut halten, und es bleibt somit auch bei Petavius der Grundsatz stehen, dass jede reelle, innerhalb des Dogma's selbst thatsächlich vorhandene

Differenz nur ein verschwindendes Moment am Dogma seyn kann. Dass aber das geschichtliche Bewusstseyn wenigstens in einen solchen Conflict mit dem dogmatischen kam, ist bemerkenswerth. Der protestantische Historiker konnte sich hier nicht auf die gleiche Weise gebunden fühlen, nur um so mehr aber muss es befremden, wie man von so ganz entgegengesetzten Standpuncten aus in der Ansicht über das Dogma der alten Kirche so sehr zusammentreffen konnte, wie diess auch bei Forbesius der Fall ist, welchem alle von dem orthodoxen Dogma der alten Zeit abweichenden Meinungen für eben so häretisch gelten, wie dem Petavius. So lange aber das geschichtliche Bewusstseyn durchaus vom Dogma bestimmt ist, kann es auch an einem dualistischen Gegensatze nicht fehlen, und der Unterschied besteht daher nur darin, dass der Protestant die den Gegensatz bildende Verdunkelung des Dogma's, welche der Katholik ganz besonders in der Reformation selbst erblickt, in die Zeit vor der Reformation setzt *. Weiter cultivirt

* Hiemit hätte man von selbst eine Perioden-Abtheilung gehabt, es gehört aber auch diess zum Charakteristischen jener Methode, dass man die Eintheilung nicht historisch, sondern dogmatisch machte. Petavius handelt im ersten Buche: de Deo, im zweiten: de trinitate, im dritten: de angelis und de sex dierum officio, worauf zur Einleitung in das Folgende eine Abhandlung de Pelagianis, eine Geschichte des pelagianischen Streits, folgt, im vierten: de hierarchia, de inauguratione sacerdotali et poenitentia, die Lehre von den Sacramenten, und im fünften und sechsten: de incarnatione, alle die Heilsordnung betreffenden Lehren von der Person und dem Werke des Erlösers. Die Eintheilung ist 1) Gott selbst und 2) die Werke Gottes, welche, da Gott Urheber sowohl der Natur als der Gnade ist, theils Werke der Natur, theils der Gnade sind. Die Werke der Natur sind theils rein geistige, wie die Engel und Seelen, theils körperliche, theils gemischte, wie der Mensch, die Lehre von der Welt. Die Werke der Gnade haben zu ihrem Object die deificatio oder communicatio divinitatis, die entweder eine absolute und innere ist, wie in der Menschwerdung Gottes, oder nur eine relative, äussere, moralische, welche bewirkt wird, theils durch gewisse instrumenta, die Sacramente und das Gesetz, theils durch innere Ursachen, formell, die Gnade und die eingegossenen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung u. s. w. Dem status der θέωσις steht gegenüber der status peccati. An die Lehre von den Engeln und der Schöpfung schliesst sich unmittelbar die Lehre von der Hierarchie und den Sacramenten an, weil Petavius nach dem Areopagiten Dionysius die irdische Hierarchie der himmlischen gegenüberstellt. Das Werk des Forbesius besteht aus sechszehn Büchern, deren Inhalt ist: 1) de Deo;

wurde diese dogmatisch-polemische Methode der Behandlung der Dogmengeschichte, deren bedeutendstes Erzeugniss jene beiden Werke sind, in den dogmatischen Lehrsystemen, welche den polemischen Stoff, welchen sie dogmatisch verarbeiteten, nur aus der Geschichte nehmen konnten. Durch Sammlung von Auctoritäten aus den Kirchenvätern für die Lehrsätze des protestantischen Systems und durch Antithesen gegen alle irgendwie davon abweichenden Parteien haben noch jetzt die grossen dogmatischen Werke der lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts, wie namentlich die Loci theologici Gerhard's und die Theologia didactico-polemica Quenstedt's, einen nicht unbedeutenden dogmenhistorischen Werth; hier können sie uns nur als ein neuer Beleg für die Richtigkeit der Behauptung gelten, dass die Geschichte, so lange der streng confessionelle Gegensatz fortdauerte, nur von dem rein dogmatischen Standpuncte aus behandelt werden konnte. Wie sehr es jener Zeit noch an dem gesunden, lebendigen Sinne für die geschichtliche Bewegung fehlte, zeigte die bedeutendste Streitigkeit, in welcher sie ihre Kräfte erschöpfte, die synkretistische, dadurch, dass, während dem einen Theile die Lösung für die Fragen der Gegenwart nur rückwärts in einer Vergangenheit lag, die sich zum concreten Leben der Gegenwart wie eine abstracte Allgemeinheit verhielt, der andere zwar darüber hinweg war, aber um so starrer in einer Gegenwart feststand, die für ihn auch schon die ganze Zukunft in sich begreifen sollte.

2) Die pragmatische und rationalistische Periode.

Eine andere Ansicht von der Geschichte des Dogma's konnte

2) de mysterio incarnationis; 3) de varia ecclesiarum conditione multisque haeresibus et dissensionibus etc.; 4) de Muhamede ejusque impietate et sectatoribus, et de bello sacro et aliis quibusdam bellis; 5) de Monothelitis et de Honorio Papa Romano, haeretico Monothelita; 6) contra haeresin Adoptionariorum; 7) de objecto religiosi cultus etc.; 8) de haeresi Pelagiana ejusque reliquiis; 9) de sacramentis in genere etc.; 10) de baptismo etc.; 11) de eucharistia; 12) de poenitentia et connexis quibusdam quaestionibus etc.; 13) de purgatorio et suffragiis pro defunctis; 14) de ecclesiae unitate et schismate; 15) de primatu Petri Apostoli; 16) de successoribus Petri et aliorum Apostolorum. Die dogmatisch-polemische Tendenz des Werkes spricht sich auch in dieser Eintheilung des Stoffes aus. Die umfassende Behandlung des Stoffes aber beurkundet, sowohl bei Petavius als bei Forbesius, das historische Interesse.

erst in der protestantischen Kirche entstehen, nachdem die Spannung des confessionellen Gegensatzes nachgelassen und die Meinung von der Unfehlbarkeit des protestantischen Lehrbegriffs durch den in der protestantischen Kirche selbst gegen sie erhobenen Widerspruch eine bedeutende Erschütterung erlitten hatte. Der seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eintretende Wendepunct der dogmatischen Ansicht musste auch auf die Auffassung der Geschichte des Dogma's einen sehr entscheidenden Einfluss haben. Man sah jetzt die Geschichte nicht mehr bloss darauf an, ob sie zur Bestätigung des eigenen und zur Widerlegung des gegnerischen Lehrbegriffs diene, sondern man wollte überhaupt nur wissen, was die Geschichte enthalte, und je gleichgiltiger man mehr und mehr gegen das kirchliche Dogma geworden war, desto gleichgiltiger liess man es geschehen, wenn man in der Geschichte auch nur ein Aggregat der zufälligsten Meinungen fand; man hatte ein bloss theoretisches, oder sofern man sich nicht bloss rein theoretisch verhalten konnte, und von dem Standpuncte der Subjectivität aus, auf welchem man überhaupt stand, gar zu geneigt war, seine subjectiven Ansichten und Motive auch auf die Geschichte überzutragen, ein bloss psychologisches Interesse. Es sind hauptsächlich drei in der Literatur der Dogmengeschichte berühmt gewordene Männer, deren dogmengeschichtliche Forschungen für diese Periode der Geschichte unserer Wissenschaft charakteristisch sind, der jüngere Walch, Semler und Mosheim. Am meisten steht Walch noch auf dem Puncte, auf welchem die ältere Periode erst in ihrem Uebergange in diese neuere begriffen ist. Der Indifferentismus gegen das kirchliche Dogma, welcher seitdem bei so manchen Theologen die herrschende Ansicht wurde, ist ihm völlig fremd, sein Glauben und Denken geht nicht über das lutherische Dogma, dessen eifriger Anhänger er ist, hinaus, und er weiss daher überall keinen andern, höhern Maasstab der Beurtheilung anzulegen, aber er thut diess ohne alles polemische Interesse, einzig nur darauf bedacht, durch die fleissigste und gründlichste Erforschung der Quellen und die sorgfältigste und umsichtigste Hervorhebung aller in ihnen enthaltenen Data, kritisch und pragmatisch, wie er sich die Aufgabe des Geschichtsschreibers dachte, so vollständig und unpartheiisch als möglich den

Inhalt der Geschichte darzulegen. Ohne Sympathie und Antipathie sieht er in der Geschichte nur eine Reihe von Veränderungen, und der geschichtliche Sinn hat sich in ihm nun schon so weit ausgebildet, dass der Begriff der Veränderung ihm wesentlich mit dem Begriffe der Geschichte selbst zusammenfällt. Das Element der Geschichte ist die Veränderung, und wenn es auch an sich nicht so seyn sollte, so ist es nun doch einmal so. Sehr bezeichnend sagt Walch in einer seiner ersten Schriften, die ganz hieher gehört: „Ungeachtet die von Gott selbst, theils durch die Natur, theils durch die heilige Schrift geoffenbarten Religionswahrheiten weder eine Veränderung nöthig haben, noch an sich selbst, wenn sie alte Wahrheiten bleiben sollen, einer solchen fähig seyen, so lehre doch die Erfahrung, dass die Erkenntniss dieser Wahrheiten unter den Menschen ebenso, wie andere Arten der menschlichen Wissenschaften, ihre Abänderungen und Schicksale gehabt habe, und daher allerdings eine gegründete Nachricht von den Veränderungen der christlichen Religionslehren gegeben werden könne, und weil nun Geschichtschreiber den Beifall der Vernünftigen erst dann verdienen, wenn sie ihre Erzählungen pragmatisch einrichten, dass nicht nur die Ursachen der Begebenheiten, sondern auch der Nutzen, den ihre Erkenntniss stiften kann oder soll, ihrem Zuhörer und Leser in die Augen fallen, so sey es seine Absicht, durch Anführung einiger allgemeinen Ursachen dieser Veränderungen und genauere Bestimmung der Art und Weise, wie die letzteren durch die ersteren zu entstehen pflegen, eine Anleitung zur pragmatischen Erkenntniss der Schicksale der Theologie zu geben" *. Diess ist es, was man schon damals den Pragmatismus der Geschichte nannte, die Erforschung der Ursachen der Veränderung für den Zweck der bessern practischen Benutzung der Geschichte. Schon diess gab der Behandlung der Geschichte eine subjective Richtung, die Ursachen selbst aber, in welche man das bewegende Princip der Geschichte setzte, waren beinahe durchaus etwas so Aeusserliches und Zufälliges, Secundäres und Untergeordnetes, Willkür-

* Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre. Zuerst im J. 1756. Zweite Ausg. 1764. (S. 3. 28.) Zu vergl. ist über diese kritisch-pragmatische Methode besonders die Einleitung in Walch's Ketzergeschichte. Th. 1. 1762.

liches und Individuelles, dass diese sogenannte pragmatische Methode nur der treue Reflex des jener Zeit eigenen Charakters der Subjectivität ist. Einer solchen Anschauungsweise war es ganz gemäss, wenn man das Wesen der Reformation schon dadurch begriffen zu haben meinte, dass man in ihr „so viele vortreffliche Veränderungen“ sah, welche durch „die natürlichen Fähigkeiten und Neigungen und erlangten Fertigkeiten“ eines Mannes, wie Luther, bewirkt worden seyen. Hatte man auf dem Standpuncte jener ältern Ansicht in der Geschichte nur Massen vor sich, grossartige Gegensätze, welche wie Licht und Finsterniss, Wahrheit und Irrthum sich zu einander verhielten, so löste sich jetzt die ganze Geschichte in Einzelnheiten auf, in unendlich viele Causalitäten und Individualitäten, welche auf jedem beliebigen Puncte eine neue Veränderung bewirkten und den ganzen Schauplatz der Geschichte, in das bunte, muntere Spiel einander durchkreuzender Kräfte verwandeln zu müssen schienen, aber unter der atomistisch analysirenden und zerstückelnden Auffassungs- und Darstellungsweise eines Walch nur zu einem geist- und leblosen Aggregat wurden. Walch hatte jedoch immer noch in seiner dogmatischen Ansicht einen festen Haltpunct, für Semler aber gab es überhaupt nichts dogmatisch Feststehendes, die ganze Geschichte ist ihm ein durchaus bewegliches und veränderliches Element, und zwar nicht bloss desswegen, weil sich nun einmal factisch Veränderung an Veränderung reiht, sondern es gilt ihm als apriorische Voraussetzung, dass es in der Geschichte des Dogma's nichts Festes und sich gleich Bleibendes geben kann, der Natur der Sache nach ist auf jedem Puncte der Geschichte Alles nur relativ und subjectiv, weil das menschliche Erkennen die Möglichkeit einer unendlichen Entwickelung in sich schliesst, die ganze Geschichte gleicht daher nur einem nie ruhenden Flusse, in welchem Alles in's Unendliche sich fortbewegt *. Semler's Ansicht von der Geschichte ist der gerade Gegensatz zu dem katholischen Stabilitätsprincip; sein ganzes Bestreben ging dahin, der Voraus-

* Eine Hauptstelle, in welcher Semler seine Ansicht von der Geschichte des Dogma's überhaupt ausspricht, ist in seiner Gesch. der christl. Glaubenslehre in Baumgarten's Unters. theol. Streitigk. Bd. 1., S. 21.

setzung eines stehenden Lehrbegriffs vollends alle ihre Stützpuncte zu nehmen. Seine geschichtliche Methode ist daher eine durchaus kritische, aber seine Kritik ist nicht bloss eine Quellenkritik, wie die Walch'sche, sondern eine Kritik in dem höhern Sinne, in welchem das Wesen der Kritik überhaupt darin besteht, die Objecte der geschichtlichen Anschauung nur in ihrer Beziehung zum subjectiven Bewusstseyn aufzufassen. In diesem Sinne ist für Semler in der Geschichte Alles nur relativ und subjectiv, weil es ihm eine sich von selbst verstehende Voraussetzung ist, dass Keiner von seinem Bewusstseyn abstrahiren, sondern Jeder Alles nur so nehmen kann, wie es sich ihm gerade in seinem Bewusstseyn darstellt, aber Semler that dabei auch den weitern Schritt, dass er sich das individuelle Bewusstseyn durch die allgemeinen Formen eines Zeitbewusstseyns bestimmt dachte *. Was Semler'n seine grosse Bedeutung, besonders für die Dogmengeschichte, gibt, ist der von ihm zuerst klar und lebendig aufgefasste Gedanke, dass jede Zeit ihre eigenen Ansichten und Vorstellungen, ihren eigenen Ideenkreis, in welchem sie sich bewegt, eine eigene Form des Bewusstseyns hat, in welche man sich hineinstellen muss, wenn man sie richtig verstehen will. Wenn es ihm auch nur sehr unvollkommen gelang, die verschiedenen Formen des jedesmaligen Zeitbewusstseyns in ihrer reinen Objectivität aufzufassen, wenn sich seine eigene Subjectivität dabei gar zu überwiegend einmischte, so ist er doch wegen dieser Ansicht, aus welcher auch seine Accommodationsidee hervorging, in der Geschichte unserer Wissenschaft mit Recht als der Erste anzusehen, welcher sich auf diesen ächt kritischen Standpunct ihrer Behandlung stellte. Indem sich ihm von diesem neugewonnenen Standpuncte aus die Geschichte im Ganzen in einem neuen Lichte darstellte, war es ihm in seinen geschichtlichen Untersuchungen hauptsächlich nur darum zu thun, Alles darauf anzusehen, ob es sich damit nicht

* A. a. O. drückt sich Semler hierüber so aus: „Der Fortgang der allgemeinen Erkenntnisse u. s. w. sey so beschaffen, dass die Veranlassung dazu durch verschiedene Beförderung nicht sowohl in dem blossen Unternehmen und Vorhaben dieser und jener Menschen, sondern in ganz besonderm Zusammenlaufe der dazu gehörigen Umstände zu finden sey.“ Das also, was eine Zeit im Ganzen so oder anders gestaltet, war ihm die Hauptsache.

anders verhalte, als man gewöhnlich annehme. Sein ganzes Verfahren ist ein bloss vorbereitendes, grundlegendes, ein Rütteln an allem Möglichen, ein fortgehendes Bezweifeln und Verdächtigen, Conjecturiren und Combiniren, ein ungeheures Wühlen im Stoffe. Seine dogmengeschichtlichen Schriften gleichen einem umgebrochenen Felde, das erst cultivirt werden soll, einem Bauplatze, auf welchem unter Schutt und Trümmern die Materialien zu einem neuen Gebäude noch roh durcheinander liegen*. So geschah es, dass er unter beständigen Vorarbeiten nichts, auch nur theilweise Vollendetes, zu Stande brachte, und so richtig sein kritischer Standpunct im Ganzen war, seine Kritik in ihrer Anwendung auf's Einzelne nur für eine sehr kühne und willkürliche gehalten werden konnte. Der dritte der genannten Dogmenhistoriker, Mosheim, unterscheidet sich gerade dadurch am meisten von Semler, dass seine vorherrschende Richtung nicht bloss eine negativ kritische war, und er sich weit mehr im Produciren und Schaffen, als im Niederreissen und Zerstören gefiel. Befähigt war er dazu in hohem Grade, nicht bloss durch die Gabe einer guten Darstellung, die Walch und Semler im Grunde ganz fehlte, sondern auch durch ein sehr glückliches Combinationstalent und ein geschichtliches Anschauungsvermögen, das auch ein grösseres Ganze von Erscheinungen in ihrer Einheit aufzufassen vermochte. Diesen ihn selbst vor Semler auszeichnenden Vorzug bewährte er besonders in seinen Untersuchungen über die gnostischen Systeme, in welchen er zuerst einen tiefern, in einer alterthümlichen Weltanschauung begründeten Zusammenhang sehr richtig ahnete. Unter den drei hier geschilderten Männern wirkte unstreitig derjenige am meisten auf die folgende Zeit ein, in welchem das kritische Element sich am freiesten bewegte, Semler. An ihn schloss sich zunächst besonders Rösler an, der sich um die Belebung des Studiums der Dogmengeschichte vielfach verdient machte, hauptsächlich auch durch seinen Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten (vom J. 1777), eine Schrift, welche durch die voranstehende kritische Abhandlung über die Regeln zur Aufsuchung

* Auch das ist charakteristisch, dass er sie als Einleitung zu Werken Baumgarten's gab, der evang. Glaubenlehre 1759., und den Unters. der theol. Streitigk. 1762.

der Lehrgeschichte und durch die methodische Anordnung des Stoffs lehrreiche Winke für die richtige Behandlung der Dogmengeschichte gab. Abgesehen hievon aber war noch nichts von Bedeutung geleistet, was als ein eigenthümliches Product des neuen Standpuncts, auf welchen man sich schon erhoben hatte, angesehen werden könnte. Lag doch selbst der Walch'schen Ketzerhistorie, so sehr sie selbst auf den Ruhm Anspruch macht, ein Werk des modernen Pragmatismus zu seyn, auch wieder das veraltete Vorurtheil zu Grunde, dass es eine wahrhaft geschichtliche Bewegung nur ausserhalb des Dogma's in dem Gebiete der Häresе gebe. Der neu erwachte historisch-kritische Geist hatte bisher mehr nur auflösend und zersetzend gewirkt, und die Billigkeit und Unpartheilichkeit, deren man sich rühmte, schlug, indem man gegen alles Orthodoxe misstrauisch und verstimmt war, oft genug in das Gegentheil um. Es war jetzt die Zeit der grössten Indifferenz gegen das kirchliche Dogma. Indem es seinen substanziellen Haltpunct im Bewusstseyn der Zeit verloren hatte, konnte man ihm nur noch eine geschichtliche Bedeutung zuschreiben. Die Dogmatik löste sich so von selbst in Dogmengeschichte auf, und es wurde daher in den dogmatischen Lehrbüchern jener Zeit sehr gewöhnlich, die Dogmengeschichte mit der Dogmatik zu verbinden. Es konnte diess für die weitere Bearbeitung der Dogmengeschichte sehr vortheilhaft zu seyn scheinen, auf der andern Seite aber diente es nur dazu, dass die Geschichte des Dogma's auf's Neue von einer bestimmten dogmatischen Ansicht aus aufgefasst wurde. Auf dem theils negativen, theils rein subjectiven Standpuncte jener Zeit glaubt man jetzt in der Geschichte des Dogma's nur den unnützen Scharfsinn bedauern zu können, welcher von so vielen Lehrern auf Fragen verwendet worden sey, die, an sich völlig bedeutungslos, in keiner nähern Beziehung zur christlichen Religion stehen, und durch die von ihnen veranlassten Streitigkeiten der christlichen Kirche nur den grössten Schaden gebracht haben. Ueberall sah man jetzt, nachdem die Substanz des Dogma's sich in sich selbst aufgelöst hatte, in der Geschichte nur die Subjectivität der Individuen, und einen Schauplatz, auf welchem alle menschlichen Interessen, Triebfedern und Leidenschaften den weitesten Spielraum hatten; je schärfer man in dieses bunte Gewirr

hineinzusehen und es psychologisch zu analysiren wusste, mit desto grösserm Rechte durfte man sich rühmen, ein Meister in der Kunst des historischen Pragmatismus zu seyn. Diesen Ruhm kann unter allen denjenigen, welche sich damals mit der Geschichte des Dogma's beschäftigten, Keiner in höherm Grade für sich ansprechen, als Planck, dessen berühmtes Werk über die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs bei allen Verdiensten, die es hat, das ächteste Erzeugniss dieser rein subjectiven Behandlungsweise der Geschichte ist, wie sie nur auf einem Standpuncte möglich war, auf welchem man alles objective Interesse am Dogma verloren hatte *. Die Geschichte des Dogma's ist nur dazu da, um sich von dem sich ganz indifferent zu ihm verhaltenden Subject in die subjectiven Momente auflösen zu lassen, aus welchen es entstanden seyn soll. In der Ansicht, welche Planck an einem besonders Epoche machenden Theile der Geschichte des Dogma's, an der Entstehungsgeschichte des protestantischen Lehrbegriffs, mit der grössten Anschaulichkeit durchgeführt hat, zeigt sich nur die Stellung, welche überhaupt das Zeitbewusstseyn zur Geschichte des Dogma's hatte. Dieselbe Ansicht im Ganzen lag auch in der Periode des Kant'schen Rationalismus den Dogmengeschichte und Dogmatik verbindenden Lehrbüchern zu Grunde. Der Rationalismus hat an sich, der Natur der Sache nach, keinen historischen Sinn. Je inhaltsleerer seine Dogmatik ist, desto mehr hält er sich an die Geschichte, um an ihr einen Gegenstand seiner Kritik zu haben. Eben diess aber ist das Einseitige und Subjective dieses dogmengeschichtlichen Standpuncts, dass die Geschichte des Dogma's nur zur Kritik dienen soll. Die Dogmengeschichte kann daher in einer solchen Verbindung mit der Dogmatik nie zu ihrem Rechte kommen. Den glänzendsten Beleg dafür gibt die Strauss'sche Dogmatik. Obgleich sie in einem ganz andern Sinne, als diess bei den ge-

* Stärker kann diese Indifferenz nicht ausgesprochen worden seyn, als von Planck in der Vorrede zum vierten Bande der Gesch. des prot. Lehrb. S. VI. f. Indem Planck nach der in den drei ersten Bänden enthaltenen Reformationsgeschichte jetzt erst auf den eigentlichen Gegenstand seines Werkes kommt, sagt er ohne Bedenken, „die Materie, die er jetzt darstelle, könne für seine Leser nichts Anziehendes mehr haben. Die meisten der besonderen Formen, in

wöhnlichen Lehrbüchern der Fall ist, auf der Durchführung der Ansicht beruht, dass die Geschichte des Dogma's auch seine Kritik sey, so ist doch auch aus ihr sehr klar zu sehen, dass die Geschichte, nur vom dogmatischen Standpuncte aus betrachtet, immer zu kurz kommt. Nicht die Geschichte als solche ist die Hauptsache, sondern die Kritik, und indem die Kritik sich nicht an das Positive, sondern an das Negative hält, das Dogma nur dazu sich aufbauen lässt, um seinen Bau sich wieder in sich zerfallen zu lassen, und zu zeigen, dass nichts an ihm sey, was bestehen kann, scheint es in letzter Beziehung überhaupt nur dazu da zu seyn, um sich kritisiren und kritisch negiren zu lassen. Der Rationalismus kann sich zur Geschichte des Dogma's nur negativ verhalten. Indess verdankt doch die Literatur der Dogmengeschichte der Periode des Rationalismus ein Werk, das eine sehr rühmliche Stelle in ihr einnimmt, Münscher's Handbuch der christlichen Dogmengeschichte (1797), in welchem der Versuch gemacht worden ist, von dem Standpuncte der Ansicht aus, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts über die Geschichte des Dogma's sich gebildet hat, dieselbe in ihrem ganzen Umfange zu behandeln. Das Werk hat nicht geringe formelle Vorzüge, aber es trägt auch schon in der Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte, über welche es nicht hinausgekommen ist, alle Mängel der Periode an sich, deren Resultat es ist. Der Hauptfehler des Werks ist der Mangel an allem objectiven Interesse. Da das Dogma weder für den Glauben, noch für das Denken ein besonderes Interesse hat, so kann das Interesse, das der Geschichtschreiber für dasselbe hat, nur ein abstract theoretisches, im besten Falle ein

die sich unser theologisches System während jenes Zeitraums hineingebildet, haben nicht nur in unserer jetzigen Dogmatik das Moment völlig verloren, das man ihnen ehemals beilegte, sondern die Geschichte ihrer Bildung habe für den Geist unseres Zeitalters selbst das negative Interesse verloren, das ihr aus seiner sich allmälig ansetzenden und entwickelnden Abneigung davon eine Zeitlang zuwachsen konnte. Eine ganz neue Dogmatik habe sich gebildet. Man sey fast allgemein nicht nur von jenen Formen, sondern selbst von mehreren Grundideen der älteren weggekommen. Man fürchte auch nicht mehr, dass der Geist unserer Theologie jemals von selbst wieder dahin zurückkehren oder zurückgezwungen werden könnte, und betrachte sie desswegen als ganz gleichgiltige Antiquität."

psychologisches oder pathologisches seyn. Bei aller Billigkeit des Urtheils überwiegt immer wieder die Ansicht, die Geschichte des Dogma's sey grösstentheils nichts Anderes, als eine Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes und ein Gewebe der selbstsüchtigsten Bestrebungen. Der Begriff, welchen Münscher von dem bewegenden Princip der Dogmengeschichte hat, ist in der Hauptsache nicht verschieden von dem Walch'schen, und die von ihm unterschiedenen Momente der Veränderung des Dogma's fallen mehr oder weniger mit den Kategorieen zusammen, unter welche Walch die möglichen Ursachen derselben gebracht hat *. Die Aeusserlichkeit der rationalistischen Ansicht, welche, statt in die Sache selbst einzugehen, und sie sich aus sich selbst entwickeln zu lassen, mit einer oberflächlich raisonnirenden Erörterung nur um sie herumgeht, legt sich in dem Münscher'schen Werke in ihrer ganzen Breite dar. Was ihm, auch von Solchen, die im Ganzen auf demselben Standpuncte stehen, öfters zum Vorwurfe gemacht worden ist, dass es zu wenig das Ganze, sowohl der Zeiten als der Lehren einzelner Männer, im Auge habe, und man daher nur einseitige Urtheile aus ihm abnehmen könne, ist eben der Mangel an einer objectiven Auffassung und Darstellung.

Mit dem Münscher'schen Werke, das in seiner unvollendeten Gestalt nur einen um so sprechendern Beweis von der Unfähigkeit der rationalistischen Theologie gibt, den Entwickelungsgang des Dogma's zu begreifen, kann die zweite Periode der Geschichte unserer Wissenschaft seit der Reformation geschlossen werden.

3) Die wissenschaftlich-methodische Periode

schliesst sich an die vorangehende nicht so an, wie wenn hiemit behauptet werden sollte, in den auf das Münscher'sche Werk folgenden Bearbeitungen sey sogleich ein sehr bedeutender Fortschritt geschehen, um dem wissenschaftlichen Begriffe der Dogmengeschichte näher zu kommen, sondern nur sofern das Be-

* Man vergl., was Münscher, Handb. der Dogmengesch. I. S. 14 f., über die vier allgemeinen Ursachen der Veränderungen der Dogmen sagt, mit den zehen Ursachen, welche Walch in seinen Gedanken u. s. w. S. 29. f. aufführt.

streben, in denselben tiefer einzudringen, seitdem schon in den immer häufiger gemachten Versuchen, das Ganze der Dogmengeschichte zu umfassen, allgemeiner und sichtbarer hervortritt. Da wir nur die Hauptmomente der Fortbildung unserer Wissenschaft in's Auge fassen können, so scheiden wir hier alle Bearbeitungen derselben aus, welche über den Standpunct der vorigen Periode entweder gar nicht oder nur sehr wenig hinausgehen, wie namentlich das Lehrbuch von Augusti (1805), das Handbuch von Bertholdt (1822), die Geschichte der Dogmen von Ruperti (1831), die Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwickelung von Lenz (1834), das Lehrbuch von Meier (1840). Es bleiben uns so noch die dogmenhistorischen Werke von Engelhardt, Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Neander.

Die Dogmengeschichte von Engelhardt (zwei Theile 1839), mag hier bloss als eine protestantische Bearbeitung der Geschichte des Dogma's erwähnt werden, welche die grösste Verwandtschaft mit der katholischen des Petavius hat. Engelhardt definirt zwar die Dogmengeschichte als die Reihe der Versuche, die einzelnen Dogmen durch's Denken zu begreifen, aber die Dogmengeschichte als einen Denkprocess aufzufassen, wird auch nicht der entfernteste Versuch gemacht, und man begreift nicht einmal, welche Aufgabe und welches Resultat ein solcher Denkprocess haben soll, wenn die religiöse Wahrheit in dem wörtlichen Inhalte der h. Schrift schon so vollständig enthalten ist, als Engelhardt voraussetzt. Das Dogma ist demnach in dem Inhalte der Schrift auf ähnliche Weise etwas schon von Anfang an Fertiges, wie diess im Begriffe der Tradition liegt, und wo die Bewegung der Geschichte ist, sollte eigentlich nur Ruhe und Stabilität seyn. Ebenso charakteristisch ist, dass die Dogmengeschichte mit dem J. 1580 abgeschlossen wird, wie wenn das protestantische Dogma das Ziel seiner Entwickelung in der Concordienformel auf die gleiche Weise erreicht hätte, wie das katholische, nach der Ansicht des Petavius, schon in der Lehre der Väter und der ältesten Synoden enthalten seyn soll. Wie beschränkt ist ein Begriff der Dogmengeschichte, welcher sich zu der ganzen, in die Zeit nach der F. C. fallenden Entwickelung des Dogma's nur negativ verhalten kann! Hiemit stimmt ganz zusammen, dass auch

die unlebendige, monotone, mit ängstlicher Treue und Genauigkeit aus den Quellen referirende Darstellung den freiern Geist der protestantischen Geschichtschreibung vermissen lässt. Hier wäre demnach voraus darauf zu verzichten, die Bewegung, in welcher das Wesen des Dogma's besteht, begriffen zu sehen.

Dagegen ringt Baumgarten-Crusius in seinen beiden dogmenhistorischen Werken * um so mehr nach der Lösung dieser Aufgabe, da seine Eintheilung der Dogmengeschichte in eine allgemeine und eine besondere ganz darauf angelegt ist, in dem Allgemeinen den Begriff und das bewegende Princip der Dogmengeschichte in seinem ganzen Umfange aufzufassen. In dem Stoffe der Dogmengeschichte mache sich etwas Allgemeines und Besonderes wahrnehmbar, beides als Gegenstand der Darstellung, und beides sey auseinander zu halten, um vollständig und zusammenhängend dargestellt zu werden. Das Allgemeine sey Geist, Gedanke, inneres Leben der einzelnen Perioden, das Specielle seyen die Begriffe und Formen. Jenes müsse in den Beziehungen aufgefasst werden: nach Aussen, nach Innen, positiv und negativ, dieses nach Entwickelung, Veränderung, Kämpfen. So sey in dem ersten oder allgemeinen Theile durch die einzelnen Perioden hin von den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche, von Geist und Gedanken selbst, von der dogmatischen Richtung und von den dogmatischen Kämpfen in der Kirche zu sprechen; der zweite specielle Theil sey sodann mit steter Beziehung auf den ersten für die Geschichte der einzelnen Dogmen zu verwenden **. Unstreitig ist die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern für die Dogmengeschichte sehr wichtig, ihr ganzer Begriff hängt daran, nur um so mehr kommt aber darauf an, das Allgemeine als ein wirklich Allgemeines, d. h. als das in dem Besondern sich selbst realisirende Allgemeine, oder als den sich selbst bewegenden Begriff aufzufassen. In diesem Sinne wird aber das Allgemeine von Baumgarten-Crusius nicht genommen, sondern was hier das Allgemeine und das Besondere genannt wird, verhält sich ganz äusserlich zu einander, und man sieht nicht einmal,

* Lehrb. der chr. Dogmengeschichte. 1832. Compendium der chr. Dogmengeschichte. 1840.

** Comp. S. 17.; vgl. Lehrb. S. 23.

warum das Eine mit diesem, das Andere mit jenem Namen bezeichnet wird. Soll das Allgemeine in den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche bestehen, so sollte man meinen, vor Allem müsse man wissen, wass denn dasjenige ist, wovon Einflüsse auf Geist und Gedanken der Kirche ausgehen, und statt dass Geist und Gedanken der Kirche Einflüsse erleiden, sollte Geist und Gedanke der Kirche selbst, der denkende Geist, das höchste bestimmende Princip seyn, wobei man sich sodann freilich auch darüber näher erklären müsste, was man unter Geist und Gedanken der Kirche versteht. Wird aber Geist und Gedanke der Kirche von vorn herein nicht als das Bestimmende, sondern als das Bestimmte, von äusseren Einflüssen Abhängige genommen, worin anders können diese Einflüsse bestehen als in den äusseren Verhältnissen, unter welchen sich das Dogma entwickelt, und die Folge hievon kann nur diese seyn, dass man statt des Allgemeinen, des Begriffs der Sache, den man vor Allem haben sollte, nur Specielles erhält, das mit dem Allgemeinen gar nichts zu thun hat. So verhält es sich in der That mit der Dogmengeschichte von Baumgarten-Crusius. Welche willkürliche, unnatürliche Umstellung des Allgemeinen und Besondern stellt sich hier schon dem ersten Blicke dar, wenn in dem allgemeinen Theile die Masse des Speciellen so überwiegt, dass der specielle Theil hierin sogar gegen den sogenannten allgemeinen zurücksteht? Und wenn Begriffe und Formen, wie Baumgarten-Crusius ausdrücklich sagt, der Inhalt des Speciellen seyn sollen, sind denn nicht eben Begriffe und Formen das Allgemeine? Soll der specielle Theil bloss desswegen so genannt werden, weil er die verschiedenen Meinungen neben einander aufstellt, die die einzelnen Dogmen betreffen, während der allgemeine Theil die Zeiten und Männer aufführt, durch welche die Veränderungen der Dogmen erfolgt sind, so kann man den Gesichtspunct ebenso gut umkehren und sagen, das Allgemeine seyen die über die einzelnen Dogmen aufgestellten Meinungen, was sich aber auf Zeiten und Männer bezieht, sey das Specielle. Unläugbar hat doch, wenn einmal so unterschieden werden soll, die Frage, was gelehrt worden ist, grössere und allgemeinere Wichtigkeit, als die Frage, wann und von wem die einzelnen Lehrbestimmungen ge-

geben worden sind. Und wie unnatürlich wird hier überdiess getrennt, was wesentlich zusammengehört! Es ist doch nichts natürlicher, als dass man bei der Angabe und Entwickelung dogmatischer Bestimmungen sogleich auch erfährt, wann und von wem sie gegeben worden sind, und ebenso, wenn von Zeiten und Männern die Rede ist, durch welche die Veränderungen der Dogmen erfolgt sind, worin diese bestanden. Das ganze Verhältniss des Allgemeinen und Besondern, wie es hier bestimmt ist, ist nichts Anderes, als eine rein äusserliche Zusammenstellung der beiden Methoden, die man sonst in der Behandlung der Dogmengeschichte unterscheidet, der chronologischen und systematischen, indem man, wie die Ausführung deutlich zeigt, statt einer und derselben Dogmengeschichte dieselbe Dogmengeschichte in einer doppelten Gestalt vor sich hat, das eine Mal nach der einen, das andere Mal nach der andern Methode, ohne dass man die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit dieser doppelten Darstellung einsehen kann. Der grösste Nachtheil aber, welchen dieses unmotivirte Verfahren den beiden dogmenhistorischen Werken, von welchen hier die Rede ist, gebracht hat, ist, dass man nun eben jenes Allgemeine, das man vor Allem haben sollte, gar nicht hat, indem an die Stelle desselben sogleich nur Besonderes und Einzelnes getreten ist. Die Dogmengeschichte von Baumgarten-Crusius lässt so gut als irgend eine andere die Geschichte des Dogma's als ein blosses Aggregat von Meinungen erscheinen, bei welchen man sich nie recht erklären kann, warum das Dogma im Geist und Gedanken der Kirche gerade so sich gestaltet hat. Nicht im Wesen des Dogma's selbst wird der innere Grund der der Reihe nach sich entwickelnden Bestimmungen desselben nachgewiesen, sondern das Dogma wird zwar unter den stets wechselnden äusseren Verhältnissen der Kirche immer wieder ein anderes und ist somit in einer fortgehenden Bewegung begriffen, aber man weiss nicht, was das bewegende Princip derselben ist. Ist es auch nicht bloss der äussere chronologische Faden, an welchem die Darstellung fortläuft, treten die verschiedenen Bestimmungen, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen, auch innerlich einander näher, so stellt sich dieser Zusammenhang wenigstens nicht als der objective Entwickelungsgang der Sache selbst dar, sondern es ist

nur die Abstraction des Geschichtschreibers, welcher aus der Masse des vor ihm liegenden geschichtlichen Stoffs bald dieses, bald jenes hervorhebt, um es unter den verschiedenen Gesichtspuncten zusammenzustellen, die sich ihm ergeben, je nachdem er den Gegenstand seiner Darstellung von dieser oder jener Seite betrachtet. Die Geschichte des Dogma's wird unter dieser Behandlung zu einem höchst ermüdenden Formalismus abstracter Bestimmungen, welche, weil sie überhaupt an sich möglich sind, so sich auch geschichtlich da oder dort verwirklicht haben; die innere Nothwendigkeit ihrer geschichtlichen Existenz aber, und ihr immanentes Verhältniss zu einander, oder der geistige Process des in ihnen als seinen Momenten sich selbst bestimmenden Begriffs schliesst sich hier nicht auf, und das nur in diesem Processe bestehende concrete Leben der Geschichte wird so mit Einem Worte zu einer todten Abstraction *. Das Interesse am Dogma ist nicht das reine Interesse der Sache selbst, sondern das des gelehrten Forschers, welcher das Dogma zum Objecte seiner über dasselbe reflectirenden allgemeinen Betrachtungen macht und an ihm den reichen Schatz seiner aus den Quellen gesammelten Notizen niederlegt.

Ungleich klarer und durchsichtiger, abgeglätteter und abgerundeter, und für den practischen Gebrauch besser geeignet ist die Hagenbach'sche Bearbeitung der Dogmengeschichte **; auch ist das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern richtiger bestimmt; aber über die Vorstellung eines Aggregats von Lehren und Meinungen kommen wir auch hier nicht hinweg. Soll die Geschichte kein blosses Aggregat seyn, so kann sie nur ein nach bestimmten Momenten sich entwickelnder geschichtlicher Process seyn; wie kann sie aber als ein solcher gedacht werden, wenn man nicht vor Allem darauf ausgeht, die Perioden der Entwickelungsgeschichte des Dogma's als die Momente desselben aufzufassen und zu fixiren? Nach einem solchen Gesichtspuncte ist die Hagenbach'sche Perioden-Eintheilung nicht gemacht.

* Es ist diess der auch von Hase, dem Herausgeber des zweiten Theils des Comp., Vorr. S. IV., an dem ältern Werke gerügte Mangel an Popularität, welcher in dem neuern Werke ebenso wenig überwunden ist.

** Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zwei Theile. 1840. 1841.

Mag man nun auch, um das das Ganze beseelende Princip, die wahre Objectivität und Subjectivität der Behandlung und das richtige Verhältniss beider zu einander zu bestimmen, eine in fremde Denkweisen eingehende Biegsamkeit des Geistes, verbunden mit einer von fremden Auctoritäten unabhängigen Freiheit und Unbefangenheit als die sittlichen Forderungen betrachten, welche an den Dogmenhistoriker zu stellen sind*; es handelt sich ja hier zunächst keinesweges um eine sittliche Aufgabe, sondern um den Begriff des Dogma's. Begriffen ist aber das Dogma nicht, wenn man nicht aus dem Wesen desselben nachgewiesen hat, warum es gerade diesen geschichtlichen Verlauf genommen, dass sein wirklicher geschichtlicher Verlauf der seinem Begriffe entsprechende, in ihm selbst begründete ist. Da es auch hier an einem Allgemeinen fehlt, aus welchem das Besondere mit der innern Nothwendigkeit seiner Bestimmungen hervorgeht, so leidet auch die Hagenbach'sche Dogmengeschichte, wie die Baumgarten-Crusius'sche, an einem abstracten Formalismus.

Werke, wie die genannten, sind für das Studium der Dogmengeschichte sehr förderlich geworden. Die Dogmengeschichte ist durch sie in ihrem ganzen Umfange nach verschiedenen Richtungen neu durchforscht, materiell sehr bereichert, formell weiter durchgebildet, und überhaupt dem allgemeinen Bewusstseyn der Zeit zugänglicher und bekannter gemacht worden. Dass sie aber durch sie auch als Wissenschaft einen wesentlichen Fortschritt zur weitern Ausbildung ihres Begriffs gethan habe, lässt sich kaum behaupten. Einen bessern Anspruch haben wenigstens die Neander'schen Bearbeitungen der Dogmengeschichte, neben ihren sonstigen Vorzügen, auch in dieser Hinsicht zu machen. Ueber die Auffassung der Dogmengeschichte, als eines Aggregats von Vorstellungen und Meinungen, welche, so scharfsinnig sie auch combinirt und nach verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet und beleuchtet werden mögen, doch immer nur einen sehr unlebendigen Begriff des Ganzen geben, hat sich Neander vor Allem dadurch erhoben, dass es ihm hauptsächlich darum zu thun ist, das geschichtliche Leben in seinen individuellen Mittelpuncten aufzufassen. Dass jedes Individuum das eigene Recht seines Für-

* A. a. O. 1. S. 14. f.

sichseyns hat, dass, je bedeutender eine Individualität über Andere hervorragt, um so mehr die ganze geschichtliche Darstellung auf sie sich beziehen muss; dass überhaupt auf diese Weise das ganze Leben der Geschichte seinem substanziellen Inhalte nach von den Individuen, in welchen es sich concentrirt, getragen und gehalten wird, diess ist die Grundansicht, von welcher Neander auch in der Dogmengeschichte ausgeht, und wie sehr er diesen Gesichtspunct von Anfang an hervorgehoben und festgehalten hat, ist besonders auch aus der durch ihn und auf seine Anregung mit so grosser Vorliebe cultivirten dogmenhistorischen Monographie zu sehen. Man hat somit in der Dogmengeschichte wenigstens nicht bloss Lehren und Meinungen, welche nur zufällig an den Individuen zu hängen scheinen (wie diess besonders nach Baumgarten-Crusius der Fall ist, wenn die Lehren besonders und die Urheber derselben gleichfalls besonders, beide in ganz verschiedenen Theilen der Dogmengeschichte, behandelt werden sollen), sondern man hat vor Allem Individuen, in deren concretes Leben man sich vertiefen kann. Es ist die Freiheit und Eigenthümlichkeit der Individuen, die hier zu ihrem vollen Rechte kommt, und die Dogmengeschichte stellt sich als der unendlich weite, bewegte und lebensvolle Spielraum des geistigen Lebens der Individuen dar; aber man hat so nur Individuelles, und eine aus blossen Individuen bestehende Geschichte würde, so lange sie nicht selbst wieder als Einheit zusammengefasst werden könnte, wenn auch ein Aggregat von Monaden, doch immer noch nur ein blosses Aggregat seyn. Neander ist keineswegs bloss bei dem Individuellen stehen geblieben, die Individuen, welche ihm vorzugsweise als Träger der Geschichte gelten, werden von ihm unter allgemeinere Gesichtspuncte gestellt, indem er in ihrer Individualität diese oder jene Geistesrichtung ganz besonders ausgeprägt sieht. In diesem Sinne ist bei Neander immer wieder von Geistesrichtungen die Rede, und die verschiedenen Prädicate, mit welchen sie in ihrem Unterschiede von einander bezeichnet werden können, die Gegensätze einer idealistischen und realistischen, einer rationalistischen und supranaturalistischen, einer begrifflichen und mystischen, einer dialektischen und contemplativen Richtung, und die verschiedenen Combinationen dieser Richtungen, wie die rationalistisch-idealistische

Willkür, die supranaturalistisch-mystische Ueberschwänglichkeit u. s. w. sind die stehenden Kategorieen der Neander'schen Geschichtschreibung. Wir haben demnach in den verschiedenen Geistesrichtungen, welche sich auf diese Weise unterscheiden lassen, wenigstens ein relativ Allgemeines, und es käme nun nur darauf an, von den particulären Richtungen, in welche sich die Individuen theilen, zu dem allgemeinsten Gegensatze, welcher sie in sich begreift, und von diesem selbst wieder zu der Einheit, welche er zu seiner Voraussetzung hat, aufzusteigen. Geht man auf diesem Wege der Neander'schen Geschichtsbetrachtung weiter nach, so kann man nur bei dem Resultat stehen bleiben, es gehöre zu der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, in einer Verschiedenheit von Richtungen, deren allgemeinster Gegensatz der des Realismus und Idealismus ist, sich zu offenbaren. Der höchste und allgemeinste Begriff, welcher dieser Geschichtsanschauung zu Grunde liegt, wäre daher der der menschlichen Natur. Da aber die menschliche Natur nur in den menschlichen Individuen existirt, somit der Begriff der menschlichen Natur selbst eine blosse Abstraction ist, so hat man in ihm auch kein Allgemeines, aus welchem, als dem bewegenden Princip der Geschichte, die geschichtliche Bewegung begriffen werden könnte. Wenn auch die geschichtlichen Individuen in ihrem Verhältnisse zu einander unter den höhern Gesichtspunct einer mehr oder minder allgemeinen Geistesrichtung gestellt werden, so ist doch jede Richtung dieser Art nur eine aus einer bestimmten Reihe von Individuen abstrahirte relative Einheit, und es löst sich daher der Begriff der menschlichen Natur selbst, sofern sie nur als der Inbegriff und die Einheit aller dieser möglichen Richtungen gedacht werden kann, immer wieder in die Individuen auf, von welchen jene Richtungen abstrahirt sind. Man kommt daher überhaupt auf diesem Wege nicht über die am Einzelnen hängende, empirische Betrachtungsweise hinweg, wenn auch dieselbe, sofern sie es mit Erscheinungen des geistigen Lebens zu thun hat, näher als psychologische zu bezeichnen ist; es gibt in der Geschichte nur Einzelnes, kein Allgemeines, das als Princip des Besondern und Einzelnen sich aus sich selbst entwickelt und durch sich selbst fortbewegt, ebendesswegen auch keinen geschichtlich sich ent-

wickelnden und in dem innern Zusammenhang seiner Momente fortschreitenden Process, sondern nur einen immer wechselnden Kreis auf einander folgender Erscheinungen, in welchen dieselben Geistesrichtungen mit denselben Gegensätzen wiederkehren, in welcher Beziehung auch diess zum Charakteristischen der Neander'schen Geschichtschreibung gehört, dass sie sehr gern von dem Spätern auf das Frühere zurückweist, und in neu entstandenen Gegensätzen ältere, zuvor schon vorhandene sich abspiegeln lässt *.

Die Dogmengeschichte hat demnach, wie sich aus der hiemit gegebenen Uebersicht über ihre Bildungsgeschichte ergibt, eine immer noch nicht gelöste Aufgabe vor sich. Sie kann, wenn die Methode der Behandlung der Dogmengeschichte die rein wissenschaftliche seyn soll, nur dadurch gelöst werden, dass man von der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit der Erscheinungen zu dem Begriffe der Sache selbst, von der empirischen Betrachtungsweise zu der speculativen, die Sache, wie sie an sich ist, in's Auge fassenden, oder von den particulären Geistesrichtungen, wie sie nur Gegenstand der psychologischen Reflexion sind, zum Wesen des Geistes selbst fortgeht. Die Dogmengeschichte dieser weitern Stufe ihrer wissenschaftlichen Ausbildung näher zu bringen, ist das Bestreben meiner bisherigen dogmengeschichtlichen Arbeiten gewesen. Mit welchem Erfolge diess auch geschehen seyn mag, darüber kann wohl kein Zweifel seyn, dass die Dogmengeschichte einen weitern, über den Standpunct, auf welchem sie in den bisher charakterisirten Werken steht, sie hinausführenden Schritt noch zu thun hat. Sehen wir auf den Gang zurück, welchen die Dogmengeschichte seit der Reformation genommen hat, so können wir mit Recht sagen, die beiden Richtungen, in welche sie sich als katholische und protestantische getheilt hat, haben sich noch nicht vollkommen zur organischen Einheit durchdrungen und zusammengeschlossen. Auch die katholische Ansicht von der Geschichte des Dogma's hat ihre im Wesen der Sache selbst gegründete Wahrheit. Es muss ein Allgemeines geben, dessen mit sich identische Einheit

* Man vergl., was ich zur Charakteristik der Neander'schen Methode in der Gesch. der Lehre von der Dreieinigk. Th. 1., S. 120. f., und in den Jahrb. der Theol. 1845., S. 249. f. weiter ausgeführt habe.

das substanzielle Princip aller Gestaltungen des Dogma's ist. Darum muss nun auch Alles, was sich aus dem Dogma entwickelt haben soll, als eine der Einheit des Dogma's immanente Bewegung begriffen werden können. Auf der andern Seite aber ist es eine nicht minder im Wesen der Sache begründete Forderung, dass es in der Einheit des Dogma's auch zu einem Unterschiede kommt, welcher weit genug ist, um die Individualität der Subjecte sich frei in sich bewegen zu lassen. Die Substanz des Dogma's muss sich selbst zum Subjecte bestimmen, um die Subjecte, in welchen das Dogma der Inhalt ihres subjectiven Bewusstseyns werden soll, zu ihrer vollen Freiheit aus sich zu entlassen. Hierin liegt der Grund der Einseitigkeit und Beschränktheit, welche die katholische Ansicht von der Geschichte, der protestantischen gegenüber, an sich hat, dass sie so Vielem, das auch aus dem substanziellen Grunde des Dogma's hervorgegangen ist, die Freiheit seiner Bewegung nicht gestattet, und ihm die Berechtigung seiner Existenz abspricht, oder es für häretisch erklärt. Indem sie den Protestantismus nicht als eine berechtigte Form des Dogma's anerkennen kann, hat sie an ihm selbst ihre Schranke, sie kann ihn nicht begreifen, weil sie sich das Dogma nur unter den Kategorieen der Substanz und des Accidens denken kann und von der Nothwendigkeit der Substanz nicht zu der Freiheit des Subjects fortzugehen weiss. Die protestantische Ansicht hat den entgegengesetzten Fehler, dass sich ihr die substanzielle Einheit des Dogma's in die unendliche Vielheit individueller Vorstellungen und Meinungen auflöst, und die ganze Geschichte des Dogma's der Subjectivität anheimzufallen scheint. Es ist klar, dass der eine Standpunct eine ebenso grosse Einseitigkeit ist als der andere, und die wahre Ansicht nur diejenige seyn kann, welche sowohl jene Schranke, bei welcher die katholische Ansicht stehen bleibt, aufzuheben, als auch von jenem Puncte, auf welchem der protestantischen das ganze Dogma etwas bloss Subjectives wird, zur objectiven Einheit zurückzulenken weiss. Die Neander'sche Geschichtsbetrachtung hat hiezu wenigstens den Anfang gemacht, dass sie in den hervorragenden geschichtlichen Individualitäten allgemeine Geistesrichtungen sich reflectiren lässt. Zu ihrer innern Einheit aber

schliessen sich jene beiden divergirenden Richtungen erst dann zusammen, wenn sie als die beiden zusammengehörenden Seiten eines und desselben Processes erkannt sind, in welchem, was auf der einen Seite die Nothwendigkeit des sich mit sich sellbst vermittelnden Dogma's ist, auf der andern die freie Erhebung des Subjects zur Freiheit seines Selbstbewusstseyns ist. Je mehr es den weiteren Bearbeitungen der Dogmengeschichte gelingt, in dem geschichtlichen Verlaufe des Dogma's diesen geistigen, im Wesen des Geistes gegründeten Process nachzuweisen und zur klaren Anschauung herauszustellen, desto mehr vollzieht sie dadurch ihren wissenschaftlichen Begriff.

§. 7.

Das Interesse an der Dogmengeschichte.

Nach allem demjenigen, was in dem Voranstehenden über den Begriff und das Wesen der Dogmengeschichte enthalten ist, wäre es überflüssig, die Frage über ihren Werth und ihre Bedeutung noch zum Gegenstande einer besondern Erörterung zu machen. Unstreitig lässt sich nach verschiedenen Seiten hin und von verschiedenen Gesichtspuncten aus über den Werth und Nutzen, welchen dogmengeschichtliche Studien theils für den allgemeinen Zweck der Bildung, theils für den besondern Zweck der Theologie und namentlich auch in practischer Beziehung haben, unendlich viel Wahres und Richtiges, Schönes und Treffliches sagen *, aber das höchste und unmittelbarste Interesse kann immer nur aus ihrem Begriffe im Ganzen hervorgehen. Ist es das Wesen des Geistes selbst, das in der Geschichte des Dogma's sich aufschliesst und darlegt, so kann auch das Interesse an ihr nur darin bestehen, dass man in ihr den Wegen nachgeht, welche der Geist selbst, in seiner Entwickelung im Grossen, in den verschiedenen Richtungen seiner stets fortschreitenden Bewegung gegangen ist, um zum Bewusstseyn über sich selbst und über die höchsten Interessen, die sein geistiges Leben bedingen, zu kommen. Was die Geschichte überhaupt ist, als der ewig klare Spiegel, in welchem

* Man vgl. hierüber besonders Illgen, der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Leipz. 1817.

der Geist sich selbst anschaut, sein eigenes Bild betrachtet, um was er an sich ist, auch für sich, für sein eigenes Bewusstseyn zu seyn, und sich als die bewegende Macht des geschichtlich Gewordenen zu wissen, das concentrirt sich in dem engern Gebiete der Dogmengeschichte zu einer um so intensivern Bedeutung, indem es sich unmittelbar um das handelt, was die höchsten Beziehungen, in welchen er zu sich selbst steht, Religion und Christenthum, für seine denkende Betrachtung sind. Dieses allgemeine geistige Interesse, wie an der Geschichte überhaupt, so besonders an der Geschichte des Dogma's, kann sich auf doppelte Weise modificiren, je nachdem es vorzugsweise entweder auf den allgemeinen, stets sich gleich bleibenden substanziellen Inhalt der geschichtlichen Bewegung, oder auf den nie ruhenden Wechsel geschichtlicher Formen, in welchen jenes Allgemeine völlig unterzugehen scheint, gerichtet ist. Es ist die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung, das eine Interesse immer wieder mit dem andern in das der Natur der Sache entsprechende Verhältniss zu setzen. Muss in einer Zeit, in welcher das Dogma in dem Zerfalle einer zeitlichen Form sich in sich selbst aufzulösen scheint, das besondere Zeitinteresse um so mehr auf das Allgemeine, über den zeitlichen Wechsel Hinausliegende gehen, so wird dagegen eine andere Zeit, in welchen Bestrebungen sich hervorthun, die das Vergängliche am Dogma, das schon Entschwundene und der Vergangenheit Anheimgefallene als das an sich Unveränderliche, für alle Zeiten unverrückt Feststehende festhalten wollen, das zum besondern Gegenstande ihres Interesses zu machen haben, was auch an dem Bleibenden und Stehenden nur als ein Moment der Bewegung und als die Macht eines immer weiter führenden Fortschritts erkannt werden kann. Denn vergeblich ist es, — diese Lehre gibt der Geschichte des Dogma's in einer Zeit, wie die gegenwärtige ist, immer wieder ihr besonderes Zeitinteresse, — was einmal in der innern Werkstätte des denkenden Geistes, in deren Betrachtung das tiefere Studium der Dogmengeschichte einführen soll, von dem denkenden Bewusstseyn sich abgelöst hat, durch welche Macht es auch geschehen mag, in Formen festhalten zu wollen, zu welchen der in ihnen sich selbst äusserlich gewordene Geist kein inneres Selbstvertrauen mehr haben kann; vergeblich dem denkenden

Geist den Gedanken nehmen zu wollen, der einmal ausgesprochen, zu einer Macht für ihn selbst geworden ist, und durch die Nothwendigkeit des Denkens zu einem Princip des Zeitbewusstseyns sich erhebt, in welchem Alles, was in den äusseren Formen des zeitlichen Daseyns Bestand haben soll, seinen letzten Haltpunct haben muss.

Erste Hauptperiode.

Von der apostolischen Zeit bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Das Dogma der alten Kirche, oder die Substantialität des Dogma's.

§. 8.

Einleitung.

Der Gesichtspunct, aus welchem die erste Hauptperiode zu betrachten ist, ist das erst werdende, sich aus sich entwickelnde, sich selbst bestimmende Dogma. Indem das Dogma seinen substanziellen Inhalt erst aus sich herausstellt und zum Bewusstseyn bringt, ist es Gegenstand verschiedener möglicher Auffassungen, und die Formen, durch welche sein an sich noch unbestimmter Inhalt erst seine nähere Bestimmung erhält, können nur aus dem Kreise des Denkens und der religiösen Vorstellungen genommen werden, in welchem das Bewusstseyn der Zeit überhaupt sich zu bewegen gewohnt war. Judenthum und Heidenthum, jüdische Religionslehre und griechische Philosophie wirkten sehr mächtig auf das sich bildende christliche Dogma ein; sie waren, obgleich das Christenthum nur im Kampfe mit diesen herrschenden Mächten der Zeit den Boden seiner selbstständigen Existenz gewinnen konnte, die Elemente, aus welchen sein Dogma sich gestaltete, und je heterogener diese Elemente waren, desto grösser musste die hieraus sich erzeugende Mannigfaltigkeit so weit auseinander gehender, sich vielfach durchkreuzender Lehren und Meinungen seyn.

In diesem Conflict entwickelte sich in dem von der Idee der katholischen Kirche getragenen Dogma immer mehr der Trieb, Alles von sich abzuwehren und abzuschneiden, was zu überwiegend auf die eine oder die andere der beiden einander gegenüberstehenden Seiten zu fallen schien, und es galt schon früh als Princip, dass nur die in der Mitte zwischen den Extremen sich bewegende, das gemeinsame Bewusstseyn in einem so viel möglich weiten Umfange bestimmende Richtung als die Wahrheit des christlichen Dogma's angesehen werden könne. Oft genug aber konnte es in einer Zeit, in welcher das christliche Bewusstseyn seinen festen Mittelpunct erst gewinnen musste, nur nach einem langen Kampfe der entgegengesetzten Interessen hierüber zur Entscheidung kommen. Die drei grossen ökumenischen Synoden zu Nicäa, Constantinopel, Chalcedon, sodann die den pelagianischen und semipelagianischen Streit betreffenden, sind die Hauptpuncte, um welche sich die Entwickelung des Dogma's in dieser an theologischen Streitigkeiten und Synodalverhandlungen so reichen Zeit bewegt. Mit dem Ende des sechsten Jahrhunderts ist die Bewegung, welche den Inhalt der ersten Hauptperiode ausmacht, in der Hauptsache schon ganz abgelaufen und Gregor der Grosse, mit welchem man gewöhnlich die Reihe der das Dogma erzeugenden Väter schliesst, steht an der Grenzscheide der beiden ersten Hauptperioden so, dass er ebenso gut zu der einen als der andern gerechnet werden kann.

Erste Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Von der apostolischen Zeit bis zur Synode in Nicäa.

Einleitung.

§. 9.

Ebionitismus und Paulinismus.

Um die allgemeinen Momente hervorzuheben, welche die Entwickelung des christlichen Dogma's von der ältesten Zeit an bestimmten, müssen wir auf den Punct zurückgehen, auf welchem

das Dogma mit Allem, was es in sich begreift, noch ganz in seinem ersten Keime verschlossen liegt. Es ist diess der einfache Satz, dass Jesus von Nazareth der von Gott verheissene Messias ist. In diesem Satze, aus welchem sich die ganze christliche Lehre und Theologie entwickelte, standen die Christen in Ansehung der Messias-Idee noch ganz auf demselben Standpuncte mit den Juden, sie trennten sich von ihnen nur in Betreff der Person Jesu, aber auch dieser Unterschied glich sich darin wieder aus, dass sie von der zweiten schon in der nächsten Zeit bevorstehenden Erscheinung Jesu, als des Messias, erwarteten, was die erste noch unerfüllt gelassen hatte. Ja, so sehr standen die ältesten Christen noch auf dem Standpuncte des Judenthums, dass auch sie die Beschneidung als die nothwendige Bedingung der Seligkeit betrachteten. Eben diess war nun aber auch der Punct, von welchem aus der erste Riss in das mit dem Judenthum noch so eng verwachsene christliche Bewusstseyn kam. Dem judaistischen Christenthum stellte sich das paulinische entgegen. Mit der Läugnung der Nothwendigkeit der Beschneidung änderte sich die ganze Ansicht von der absoluten Bedeutung des Gesetzes, das Princip der Seligkeit konnte nicht mehr in das gesetzliche Thun des Menschen, sondern nur in etwas von dem eigenen Verhalten desselben völlig Unabhängiges, in den Tod Christi, gesetzt werden. Die paulinische Rechtfertigungslehre wurde so die Grundlage eines neu sich bildenden Systems der christlichen Theologie. Der Judaismus selbst aber theilte sich jetzt, im Gegensatze gegen den Paulinismus, in zwei Partei-Ansichten, von welchen die eine die absolute Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes auch auf die Heidenchristen ausgedehnt, die andere dagegen nur auf die geborenen Juden beschränkt wissen wollte. In diesem Sinne reden die Kirchenlehrer von einer doppelten Classe von Ebioniten. Ebionitismus darf mit Recht diese älteste Form des Christenthums, die judaistische, genannt werden, da der Name Ebioniten, seiner ursprünglichen Bedeutung zufolge, keineswegs bloss eine Secte bezeichnete, wie in der Folge, sondern eine allgemeine Benennung der Judenchristen war, sofern sie im Glauben an ihren Messias sich gern als die Armen der gegenwärtigen Welt betrachteten. Zu Häretikern wurden die Ebioniten erst dann, als bei der allmäligen engern

Vereinigung der beiden Parteien, der Judenchristen und Heidenchristen, und dem Verschwinden des Gegensatzes eines judaistischen und paulinischen Christenthums diejenigen, welche die alten judaistischen Grundsätze und Lehren auf schroffe Weise festhielten, von selbst in eine isolirte Stellung zu der katholischen Kirche kamen. Man unterschied sodann auch, als zu der ursprünglichen Differenz in Betreff des Gesetzes die weitere über die Person Christi gekommen war, Ebioniten und Nazaräer, um die letzteren, als die der kirchlichen Lehre näher stehenden, nicht mit den ersteren, der eigentlich häretischen Partei, zu identificiren. Wie scharf der Gegensatz zwischen dem Ebionitismus und dem Paulinismus von Anfang an war, und wie lange er selbst in einer Gemeinde wie die römische war, fortbestand, ist am deutlichsten aus den pseudoclementinischen Homilien zu ersehen. Die Hauptfrage, um welche es sich handelte, betraf nicht bloss die fortdauernde Giltigkeit des mosaischen Gesetzes, sondern auch die apostolische Auctorität des Apostels Paulus, welche die Ebioniten der Homilien und bei Epiphanius, wie schon die Gegner, welche der Apostel in seinen Briefen zu bekämpfen hatte, auf's Entschiedenste verwarfen. Ausdrücklich wird über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum in den Homilien gesagt, an sich sey zwischen den beiden Religionen, oder zwischen Moses und Christus, kein Unterschied: das Christenthum ist nur das zu seiner Reinheit wiederhergestellte und zum Universalismus erweiterte Judenthum.

Bei diesem Gegensatze der ursprünglichen Hauptrichtungen des Christenthums konnte man sich zur Einheit eines und desselben Dogma's nur dadurch vereinigen, dass von beiden Seiten gewisse Zugeständnisse gemacht wurden. Das Erste, was die Ebioniten schon sehr früh fallen zu lassen sich genöthigt sahen, war die Beschneidung, an deren Stelle nun die für ebenso nothwendig erklärte Taufe trat. War die Beschneidung aufgegeben, so konnte man auch die absolute Bedeutung des Gesetzes nicht mehr in dem alten Sinne festhalten. Aber auch auf dem Widerspruche gegen die apostolische Auctorität des Apostels Paulus konnten die Ebioniten nicht in die Länge beharren, wenn es überhaupt zur Einheit einer sowohl aus Judenchristen als Heidenchristen bestehenden katholischen Kirche kommen sollte. Wie in diesem

Puncte die Differenz allmälig sich ausglich, beweist das Interesse, das man hatte, die die beiden Hauptparteien repräsentirenden Apostel in das Verhältniss zu einander zu bringen, in welchem die Sage sie als die beiden gleichberechtigten Gründer der römischen Gemeinde neben einander stehen lässt. Dass auch die Pauliner von ihrer Seite es sich angelegen seyn liessen, die Lehre des Apostels von der Ungiltigkeit des Gesetzes und der Werthlosigkeit der Werke so viel möglich zu mildern, bezeugen so manche, im irenischen Interesse von dieser Partei ausgegangene Schriften. So überwiegend daher auch noch im Laufe des zweiten Jahrhunderts der Ebionitismus seyn mochte, der Paulinismus behauptete sich nicht nur gegen ihn, sondern drängte ihn der Natur der Sache nach immer mehr zurück, je mehr aus der Verschmelzung der beiden Elemente die Idee der katholischen Kirche sich entwickelte. Sobald mit der Auctorität des Apostels seine von den Ebioniten verworfenen Schriften allgemeiner anerkannt waren, war in ihnen dem Christenthum eine Grundlage gesichert, von welcher aus der paulinische Geist, wenn auch durch Manches gebunden, doch immer wieder eine übergreifende Macht gewinnen konnte *.

§. 10.

Die Gnosis.

Der Ebionitismus und der Paulinismus bilden den ersten Gegensatz in der Entwickelung des Christenthums und des christlichen Dogma's. Eine andere für die älteste Zeit sehr charakteristische Erscheinung ist die Gnosis, welche gleichfalls unter den Gesichtspunct des Judenthums, nur auf andere Weise als der Ebionitismus, zu stellen ist. Galt es im Ebionitismus, das christliche Bewusstseyn in den religiösen Traditionen und Institutionen des Judenthums festzuhalten, kam es also darauf an, das christliche Princip im Gegensatze gegen das Judenthum erst festzustellen, so war dagegen in der Gnosis das Judenthum nicht als positive Religion, sondern als Religionsphilosophie, nicht als Tradition, sondern als Speculation, nicht als das reine, sondern als das schon von heid-

* Man vgl. über den Ebionitismus und sein Verhältniss zum Paulinismus die Jahrb. der Theologie, herausgeg. von D. Zeller, 1844. S. 562. f. 1845., S. 561. f. und meine Schrift: Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845. S. 104. f. 216. f. 252. f.

nischen Elementen durchdrungene Judenthum das Gegebene, mit welchem das christliche Bewusstseyn sich auseinander setzen musste. Hiemit ist schon gesagt, dass die Gnosis wesentlich Religionsphilosophie ist, und was ihren Ursprung betrifft, in den Kreis jener Erscheinungen gehört, in welchen das Judenthum als absolute Religion dadurch schon degradirt war, dass, wie diess das Schicksal jeder positiven Religion ist, die erwachende Speculation sich über dasselbe gestellt und die Idee des Absoluten zum Standpuncte ihrer Betrachtung gemacht hatte. Die Gnosis führt daher auf die alexandrinische Religionsphilosophie zurück, was sie zur Gnosis im christlichen Sinne macht, ist nur das, dass zu den schon in der alexandrinischen Religionsphilosophie vorhandenen Elementen nicht nur Religionsideen des höhern Orients, sondern vor allem das Christenthum selbst, als das wesentlichste Element des den Charakter dieser Religionsphilosophie bestimmenden Processes, hinzugekommen war. Als Religionsphilosophie in diesem Sinne ist die Gnosis nach der eigentlichen Bedeutung ihres Namens höheres, speculatives Wissen, das absolute Wissen oder das Wissen des Absoluten, darum auch das seiner Vermittlung sich bewusste Wissen. Die Nothwendigkeit dieser Vermittlung, ohne welche es kein Bewusstseyn des Absoluten gibt, gehört an sich zum Begriffe der Gnosis, wie schon daraus zu sehen ist, dass die γνῶσις auch schon bei den Gnostikern zu ihrem Gegensatze die πίϛις hat, und durch die Vermittlung dieses Gegensatzes das wird, was sie ihrem Begriffe nach ist. Das Absolute, dessen Wissen die Aufgabe der Gnosis ist, ist das Absolute des christlichen Bewusstseyns, und was dem christlichen Bewusstseyn seinen absoluten Inhalt gibt, ist das Christenthum. Das Gemeinsame, worin alle gnostischen Systeme bei aller Verschiedenheit der Form und des Inhalts mit einander übereinstimmen, ist das ihnen immanente Streben, das Absolute des christlichen Bewusstseyns auszusprechen, oder den Begriff der christlichen Religion, als der absoluten Religion, dadurch zu gewinnen, dass das Christenthum als das Höhere gegen das Heidenthum und Judenthum sich darstellt, diese beiden Formen der Religion, als untergeordnete, überwundene Momente der religiösen Entwickelung, der Welt- und Religionsgeschichte, gegen das Christenthum zurücktreten. Was von diesem Gemeinsamen aus die gnostischen Systeme

von einander unterscheidet, ist die verschiedene Stellung, welche den vermittelnden Momenten zu einander und zu dem Begriffe, in welchem sie sich zur Einheit zusammenschliessen, gegeben werden kann. In jedem gnostischen Systeme sind die Aeonen, in welchen die Idee des Absoluten sich selbst bestimmt, die Materie, das Princip der heidnischen Religion und Philosophie, der Demiurg, der Gott des Judenthums, Christus, der Erlöser, die mehr oder minder wesentlichen Elemente, aus welchen das ganze System construirt wird; sie sind die Mächte, durch welche die ganze Weltentwickelung bestimmt wird, die Momente der Selbstbewegung des Begriffs; aber in jedem gnostischen Systeme ist auch das Verhältniss, in welchem diese Momente zu einander stehen, immer wieder ein anderes, es wechselt so vielfach, als es der Natur der Sache nach möglich ist, und mit der Stellung des einen dieser Momente modificirt sich auch die der übrigen, wesswegen es nur eine Einseitigkeit ist, bei der Bestimmung des Begriffs der Gnosis überhaupt und der Classificirung der einzelnen Systeme sich nur an Eines dieser Momente zu halten, wie z. B. die Materie, den Demiurg, und nicht zugleich auch die übrigen in das Auge zu fassen. Religionsphilosophie ist demnach die Gnosis, so aufgefasst, mit Recht zu nennen, da es sich in allen ihren Formen wesentlich um den Begriff der Religion, des Christenthums, als der absoluten Religion, handelt. Da, was die Religion subjectiv ist, objectiv der Begriff Gottes ist, als der substanzielle Inhalt der Religion, in welcher die Idee Gottes dem subjectiven Bewusstseyn sich aufschliesst, so ist derselbe Process, in welchem der Begriff der Religion zum Begriffe der absoluten Religion sich entwickelt, der Lebensprocess Gottes selbst, die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, die sich explicirende Idee Gottes. Alle gnostischen Systeme gehen ja von der Idee Gottes, als des absoluten Princips, aus, und die Momente, in welchen sie sich entwickeln, sind ebenso viele Momente der Selbstoffenbarung Gottes.

Aus dem aufgestellten Begriffe der Gnosis ergibt sich eine Classification der gnostischen Systeme, durch welche sie sich in drei Hauptformen theilen.

Erste Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum ist kein

absoluter Gegensatz, sondern sie verhalten sich wie die Stufen einer zusammenhängenden Entwickelungsreihe zu einander. Dieser Form gehören die meisten und ältesten gnostischen Systeme an, die Systeme des Basilides und Valentinus und der zahlreichen Schüler des Letztern, der Ophiten und der zu ihnen gehörenden Nebensecten, des Saturninus und Bardesanes. Dass sie eine bald grössere, bald kleinere Aeonenreihe annehmen, das Verhältniss der Materie und des Demiurg zu dem höchsten Gott so oder anders bestimmen, über Christus mehr oder minder doketisch denken, macht, da Dualismus und Doketismus zum gemeinsamen Charakter aller dieser Systeme gehören, keinen wesentlichen Unterschied; die Hauptsache ist, dass alle diese Gnostiker schon in der vorchristlichen Periode, sowohl in der heidnischen als der jüdischen Welt, eine vielfache Einleitung und Vorbereitung des Christenthums annehmen, ganz nach der Weise der alexandrinischen Religionsphilosophie. Das Christenthum ist ihnen die Entwickelung der absoluten Religion aus den schon in der vorchristlichen Welt vorhandenen geistigen Elementen. Das ausgebildetste und geistigste der Systeme dieser Form ist das valentinianische und der Hauptpunct, um welchen sich in demselben die ganze Entwickelung bewegt, sind die Leiden der Achamoth oder der Sophia. Die kosmogonische Frage, wie alles geworden, wie aus dem Absoluten eine endliche Welt entstanden ist, steht in diesen Systemen voran.

Zweite Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite ist kein vermittelnder Uebergang, sondern nur ein absoluter Gegensatz. Marcion's System ist es allein, das diese Form der Gnosis repräsentirt, es ist aber eben desswegen nur um so merkwürdiger. Es hat vor Allem eine streng antijüdische Tendenz, aber in denselben schroffen Gegensatz wie zum Judenthum setzte es sich auch zum Heidenthum. Das Vorchristliche steht in der Ansicht Marcion's so tief unter dem Christlichen, dass es den Namen der Religion gar nicht verdient; das Eine steht völlig unvermittelt neben dem Andern; wenn auch Judenthum und Heidenthum die nothwendige Voraussetzung des Christenthums sind, so wäre es doch nicht die absolute Religion, wenn nicht zwischen ihm und allem Vorchristlichen, oder zwischen

dem unbekannten, erst durch Christus geoffenbarten Gott und dem Demiurg, als dem Gott der Natur und des Gesetzes, ein absoluter Unterschied wäre. Marcion's System ist der reinste Dualismus, aber er hat nicht sowohl metaphysische als ethische Bedeutung. Auch diess unterscheidet hauptsächlich diese zweite Form von der ersten. Marcion's System bewegt sich zwar gleichfalls in dem gnostischen Gegensatze der beiden Principien Geist und Materie, aber diese metaphysische Grundlage dient nur dazu, das eigentliche System auf sie zu bauen, mit seinem das sittliche Bewusstseyn betreffenden Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Güte. Es ist so überhaupt der Standpunct des Bewusstseyns, auf welchen Marcion sich stellt. Schroff und unvermittelt ist Alles in der Welt- und Religionsgeschichte, nicht sowohl, weil es an sich an einem objectiven Zusammenhange fehlt, als vielmehr nur darum, weil man sich vom Standpuncte des christlichen Bewusstseyns aus keiner Vermittlung bewusst seyn kann.

Dritte Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber nur in seiner Identität mit dem Judenthum, und zwischen dem Christenthum und Judenthum auf der einen, und dem Heidenthum auf der andern Seite ist eben desswegen ein absoluter Gegensatz. Diese Form der Gnosis stellt sich uns in dem System der pseudoclementinischen Homilien dar, das mit seinem eigenthümlichen Charakter nicht nur von selbst in die Reihe dieser Momente sich einfügt, sondern auch unstreitig alle Elemente eines gnostischen Systems enthält. Aecht gnostisch ist in ihm Alles an das Gesetz des Gegensatzes gebunden, und die ganze Entwickelung der Menschheit in den Gegensatz eines männlichen und weiblichen Princips, einer wahren und falschen Prophetie, des monotheistischen Judenthums und des polytheistischen oder dämonischen Heidenthums, oder, in letzter Beziehung, in den Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit hineingestellt, weil die an sich seyende Wahrheit, wie hier klar ausgesprochen ist, nur durch Gegensätze und ihre Vermittlung erkannt werden kann (der Kanon der Syzygie). Nur modificirt sich hier Alles nach dem streng monotheistischen Charakter des Systems. Die Materie und das Princip der demiurgischen Thätigkeit kann nicht ausser Gott, sondern nur in Gott seyn, und das Christenthum tritt nicht erst

in einem bestimmten Zeitpuncte hervor, sondern es hat mit der Welt- und Menschengeschichte selbst seinen Anfang genommen. Christus ist so alt wie Moses und Adam, er ist der wiedererschienene Adam selbst. Hat die erste Form der Gnosis vorzugsweise einen metaphysisch-kosmogonischen, die zweite einen subjectiv-ethischen Charakter, so kann der Charakter dieser dritten Form als der objectiv-ethische bezeichnet werden, sofern sie sich ganz in die Objectivität der mit den Patriarchen des A. T. beginnenden Geschichte der Menschheit hineinstellt *.

§. 11.

Bedeutung der Gnosis für das Dogma. Die Häresе.

Die Gnosis hat seit ihrem Hervortreten, zu Anfange des zweiten Jahrhunderts, auf die Entwickelung des christlichen Dogma's im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts einen sehr weit eingreifenden und wichtigen Einfluss gehabt. Vor Allem wurde durch sie, da sie als Religionsphilosophie sich die Aufgabe stellte, das Christenthum in seinem absoluten Charakter zu begreifen, das christliche Bewusstseyn überhaupt geläutert und geschärft. Wenn auch auf der einen Seite ihre vorherrschende Richtung dahin ging, heidnische und jüdische Vorstellungen mit dem Christenthume zu vermischen und aus allen diesen Elementen zusammen ein grossartiges System der Religionsphilosophie zu construiren, so gehörte es auf der andern Seite ebenso sehr zu ihrem Charakter, den wesentlichen Unterschied des Christlichen von allem Nichtchristlichen hervorzuheben. Es ist diess das Hauptverdienst Marcion's, welcher in demselben Verhältnisse, in welchem er das mit dem Judenthum noch so eng verwachsene Christenthum seiner

* Man vergl. meine Schrift: die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tüb. 1835.; meine Abhandlung: kritische Studien über den Begriff der Gnosis, in den Stud. u. Krit. 1837. S. 511. f.; ferner Jahrbücher der Theol. 1844. S. 536. f., 1845. S. 271. f. Der Widerspruch gegen die obige Classification, besonders sofern sie das System der pseudoclementinischen Homilien betrifft, hat hauptsächlich darin seinen Grund, dass man noch immer gar zu sehr gewohnt ist, in der Auffassung solcher Erscheinungen ohne ein strenges Princip zu verfahren.

Zeit bekämpfte, mit aller Macht darauf hinarbeitete, das paulinische Christenthum, das ihm allein als das wahre und ächte Christenthum galt, zu seiner Anerkennung zu bringen. Ohne Zweifel ist es hauptsächlich auch dem wenigstens mittelbaren Einflusse seiner, wie es scheint, in Rom sehr bedeutenden Partei zuzuschreiben, dass die römische Kirche von der judaistischen Richtung, welcher sie immer noch anhing, seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts sich entschiedener lossagte. Wie die Gnosis überhaupt zuerst das christliche Dogma zum Gegenstande des speculativen Denkens machte, so wirkte sie auch auf eine anregende Weise zur Entstehung eines Systems der christlichen Theologie mit. Unmittelbar konnte freilich aus den Lehrsystemen der Gnostiker in das sich bildende System der christlichen Theologie nur höchst Weniges übergehen, indem aber sie die Ersten waren, welche die Lehren des christlichen Glaubens speculativ untersuchten und auf einen bestimmtern dogmatischen Begriff brachten, und so überhaupt eine bestimmte Lehrform aufstellten, war es die Antithese gegen sie, durch welche beinahe alle Dogmen der christlichen Lehre, welche damals in Bewegung kamen, ihre erste dogmatische Bestimmung erhielten. Nur antithetisch glaubte man sich gegen die gnostischen Lehren verhalten zu können, da die Kirchenlehrer, nicht mit Unrecht, in der Gnosis überhaupt ein dem christlichen Bewusstseyn widerstreitendes Element erkannten. Die Gnosis konnte ja in allen ihren Formen aus dem, mit dem absoluten Gottesbegriffe des christlichen Bewusstseyns unverträglichen, in letzter Beziehung auf der heidnischen Weltanschauung beruhenden Gegensatze der beiden Principien, Geist und Materie, nicht herauskommen. Eben dieses heidnische Element ist gemeint, wenn die kirchliche Tradition die mythische Person des Magiers Simon zum gemeinsamen Stammvater aller Gnostiker machte. Je mehr mit der weitern Entwickelung der Gnosis auch die kirchliche Lehre ihr gegenüber sich fixirte, desto mehr wurde man sich eines grossen Gegensatzes bewusst, und die Gnostiker waren, was für das dogmatische Bewusstseyn jener Zeit sehr bezeichnend ist, schlechthin die Häretiker, an welchen zuerst der Begriff der Härese sich bildete. Man verstand unter der Härese das von dem Einzelnen

nur nach seiner subjectiven Willkür für wahr Gehaltene, im Gegensatze gegen die in dem traditionellen Bewusstseyn der überwiegenden Mehrheit objectiv enthaltene Wahrheit. Da die die Gnostiker bestreitenden Kirchenlehrer die Philosophie als die Quelle der Häresе betrachteten, so war es natürlich, dass sie ihre Polemik auch auf die Philosophie selbst ausdehnten, wie namentlich Irenäus und Tertullian, und von dem Letztern wird geradezu ausgesprochen, dass der Glaube als solcher auch schon das Wissen sey, und dem Wissen gegenüber sich nur negativ zu ihm verhalten könne.

§. 12.

Glauben und Wissen. Das System.

Schon damals aber gab es in der Kirche selbst auch eine ganz andere Ansicht von dem Verhältnisse, das zwischen dem Glauben und dem Wissen stattfinden soll. Die Alexandriner, Clemens und Origenes, hielten zwar auch die Gnostiker für Häretiker, es lag ihnen aber so fern, mit der häretischen Gnosis das Wesen der Gnosis selbst zu verwerfen, dass sie es sogar für nothwendig erklärten, zur christlichen Vollkommenheit, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten. Nach ihrer Ansicht kann weder der Glaube ohne das Wissen, noch das Wissen ohne den Glauben seyn. Hätte das Wissen nicht den Glauben zu seiner Voraussetzung, so würde es ihm an dem realen Inhalte fehlen, würde aber der Glaube nicht zum Wissen erhoben, so hätte der Inhalt des Glaubens nicht die adäquate Form, in welcher er erst Gegenstand einer klaren und sichern Erkenntniss werden kann. Das Motto für diese Ansicht von dem immanenten Verhältnisse des Glaubens und Wissens, als wesentlich zusammengehörender Elemente, wie es besonders Clemens zuerst entwickelte, war die Stelle Es. 7, 9. Da die *γνῶσις* in ihrem Unterschiede von der *πίστις* ihr Element nur in der Philosophie haben konnte, so mussten diese Kirchenlehrer eine ganz andere Ansicht von der Philosophie haben als Irenäus und Tertullian. Clemens vertheidigt ihren Werth und Gebrauch sehr eifrig gegen Christen, welche nur Gefahr von ihr fürchteten. Ihr Nutzen für den Glauben sollte zwar nur ein propädeutischer und formeller seyn, eigentlich aber

war nur sie es, durch welche der zum Wissen erhobene Glaube zu seiner Vollendung kam. Um sie in ihrem selbstständigen Werthe anzuerkennen, leitete man auch sie von dem göttlichen Logos ab, und betrachtete sie als das den Griechen gegebene Testament. Um sie aber auch wieder in ein bloss secundäres Verhältniss zur eigentlichen Quelle der Wahrheit zu setzen, liess man das Wahre in ihr auch auf dem zweideutigen Wege eines Diebstahls zu den Griechen gelangen. Nur etwas Zerstückeltes und Vereinzeltes sollte in jedem Falle die in der griechischen Philosophie mitgetheilte Wahrheit seyn, und erst das Christenthum, als die absolute Wahrheit, die Einheit des Ganzen erkennen lassen. Das Unklare in dieser ganzen Ansicht von dem Verhältnisse des Glaubens und Wissens lag hauptsächlich darin, dass man das Vermittelnde beider nur in die Allegorie setzen zu können glaubte, ohne welche, wie Origenes in einer entwickelten Theorie darzuthun suchte, das wahre Wesen der christlichen Theologie nicht bestehen zu können schien *.

Während Clemens das practisch aufgefasste Ideal des Gnostikers in seinem Sinne bis zur stoischen Apathie des christlichen Weisen verfolgte, that Origenes den weitern Schritt, den zum Wissen erhobenen Glauben zur Wissenschaft fortzuführen. Was Clemens in dem mystischen Helldunkel seiner Stromata absichtlich verhüllte, und nur für den Blick der Eingeweihten durchscheinen lassen wollte, legte Origenes in seinen Ἀρχαὶ in dem klaren Zusammenhange eines wissenschaftlich angelegten Systems dar. Sie sind bei aller Unvollkommenheit ihrer Ausführung der erste Versuch eines dogmatischen Systems. Die ἀρχαὶ, von welchen die Schrift ihren Namen hat, sind die Principien Gott, Welt, Freiheit, oder Seele, und Schrift, nach welchen Origenes das Ganze in ebenso viele Bücher getheilt hat. Indem aber in jedem der drei ersten Bücher die Hauptdogmen unter verschiedenen Gesichtspuncten behandelt werden, bilden die drei Hauptprincipien drei verschiedene Formen dogmatischer Darstellung, woraus sich eine bemerkenswerthe Analogie der Anlage dieses ersten dogmatischen Systems mit der Construction der Schleiermacher'schen Glaubenslehre ergibt. Dass die Lehren

* Vergl. die chr. Gnosis. S. 502. f.

des christlichen Glaubens auf der Grundlage der zwar zur Norm dienenden, aber in mancher Beziehung noch unbestimmten kirchlichen Tradition, durch die Erklärung der Schrift und die Entwickelung des innern Zusammenhangs der Sache selbst in die Einheit eines wissenschaftlich geordneten Ganzen zu bringen sind, dessen war sich Origenes schon klar bewusst geworden *.

§. 13.

Die Logos-Idee.

Unter die allgemeineren Formen, in welchen das dogmatische Bewusstseyn der ersten Periode charakteristisch sich ausbildete, gehört besonders auch die Logos-Idee. Nachdem sie einmal im Laufe des zweiten Jahrhunderts in Bewegung gekommen war, bemächtigte sie sich mehr und mehr des christlichen Bewusstseyns. Je mehr in ihr die noch so unstet hin und her schwankenden Vorstellungen über die Person Christi einen Haltpunct erhielten, und die auch im Ebionitismus sichtbare Tendenz, das Göttliche in Christus auf seinen bestimmten absoluten Ausdruck zu bringen, zu ihrer vollendenden Einheit kam, desto mehr war sie ein alle Elemente anziehender Vereinigungspunct, an welchen man jedoch sich nicht anschliessen konnte, ohne dass der Ebionitismus die letzte Schranke, welche er in seinem altjüdischen Monotheismus dem sich entwickelnden Princip des christlichen Bewusstseyns noch entgegensetzte, sich vollends durchbrechen lassen musste. Die Beschränktheit des Ebionitismus war, dass ihm das Göttliche in Christus nur das πνεῦμα war, Christus also wesentlich nur Mensch. Aber auch der Paulinismus war darüber noch nicht hinausgegangen. Diesem noch immer am Judenthum hängenden Standpuncte gegenüber nahm das christliche Bewusst-

* Man vergl. besonders: De princ. praef. c. 10. „Oportet velut elementis ac fundamentis hujusmodi (das, was die ecclesiastica praedicatio enthält) uti secundum mandatum, quod dicit: illuminate vobis lumen scientiae (Hos. 10, 12.), omnem, qui cupit, seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore (d. h. aus der Consequenz des Denkens und der Natur der Sache selbst) repererit."

seyn seinen höhern Aufschwung zu seiner absoluten Idee erst in der johanneischen Logoslehre, in welcher der Ebionitismus absolut erst dadurch überwunden war, dass Christus substanziell nicht mehr bloss Mensch, sondern Gott war. Es geschah offenbar schon im Bewusstseyn dieses erfolgenden Umschwungs, wenn der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien das monotheistische Interesse des Ebionitismus auf seinem äussersten Puncte darin noch mit aller Macht festhalten wollte, dass Christus, so hoch er auch als Sohn Gottes gestellt werden möge, wenigstens nicht als Gott zu betrachten sey. Es war umsonst, die letzte Schranke des Judenthums war schon im johanneischen Christenthume gefallen, das, als die Vollendung des Paulinismus, der grösste Gegensatz gegen Judenthum und Ebionitismus ist. Was die Logosidee neben dieser Beziehung zum Ebionitismus noch besonders empfehlen musste, war ihr Verhältniss zur Gnosis, dass sie einerseits zwar dem Drange der Zeit, ihr Gottesbewusstseyn in solchen, von Gott unterschiedenen, aus ihm hervorgegangenen Wesen zu objectiviren, entgegen kam, andererseits aber auch das Uebermaass der gnostischen Aeonenlehre abschnitt, somit zwischen ebionitischer Beschränktheit und gnostischer Ueberschwänglichkeit das ruhige Gleichgewicht der ächt katholischen Mitte hielt. So geschah es, dass die durch sie erst auf ihren adäquaten Ausdruck gebrachte und mit ihr auf's Engste verbundene Lehre vom Sohne Gottes der Mittelpunct wurde, um welchen sich die ganze Entwickelung des Dogma's bewegte, und die Form, in welche das christliche Zeitbewusstseyn den ganzen dogmatischen Inhalt, mit welchem es erfüllt war, niederzulegen sich gedrungen sah. Als die Quelle, aus welcher die Logosidee in die christliche Theologie herüberkam, kann nur die alexandrinische Religionsphilosophie in ihrem so weit sich erstreckenden Einflusse betrachtet werden. Es war in ihr ein platonisches Element aufgenommen worden, der eigentliche Platonismus aber, als die charakteristische Richtung der christlichen Theologie der ersten Jahrhunderte, stellt sich uns erst in dem Systeme des Origenes dar, in welchem das Christenthum von platonischen Elementen auf eine Weise durchdrungen war, welche damals zwar noch keinen Anstoss gab,

in der Folge aber eine strengere Scheidung des Christlichen und Heidnischen nothwendig zu machen schien.

§. 14.

Die Synoden.

Die Synode in Nicäa, welche den natürlichen Grenzpunct der ersten Periode bildet, begränzt sie nicht bloss äusserlich, sie enthält selbst auch ein allgemeines dogmatisches Moment. Dem herrschenden Traditionsprincip zufolge musste die höchste dogmatische Auctorität in den Synoden liegen, und zwar in dem Grade um so mehr, in je grösserm Umfange die auf einer Synode versammelten Bischöfe die Gesammtheit der christlichen Kirche in sich repräsentirten. Sobald es daher eine Macht in der christlichen Kirche gab, durch welche die sämmtlichen Bischöfe der ganzen römischen Oekumene zusammenberufen werden konnten, musste den so berufenen Synoden, den ökumenischen, die höchste entscheidende Auctorität in allen dogmatischen Fragen zugeschrieben werden. Sie mussten über alle subjective Meinung und Willkür erhaben erscheinen. Was schon die Apostelgeschichte von dem in Jerusalem gefassten Beschlusse des apostolischen Convents sagt: ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι, 15, 28., konnten vor Allem die ökumenischen Synoden für sich in Anspruch nehmen. Diess galt seit der nicänischen Synode als stehender Lehrsatz und als allgemeines Princip zur Fixirung des kirchlichen Glaubens.

§. 15.

Die Kirchenlehrer.

Die bedeutendsten kirchlichen Schriftsteller, deren Schriften die Hauptquelle für die Dogmengeschichte dieser Periode sind, sind folgende:

1) Die apostolischen Väter.

Ihre Schriften sind durchaus von sehr zweifelhafter Aechtheit. Der Hirte des Hermas ist ein ebionitisches Product aus der römischen Kirche zu Anfange des zweiten Jahrhunderts; der dem Barnabas zugeschriebene Brief hat eine mehr alexandrinische Richtung, der Brief des römischen Clemens an die Korinthier, nebst einem Bruchstücke eines andern, einen vermittelnden Charakter. Als eines der

ältesten Denkmale des christlichen Alterthums könnte man ihn ohne Bedenken für eine Schrift des römischen Clemens halten, hätte nur nicht die Sage diesen Clemens zu einer mythischen Person und seinen Namen zum Träger einer eigenen Classe von Schriften gemacht, unter welchen die bekannten neunzehen Homilien besonders für die Dogmengeschichte eine höchst merkwürdige Erscheinung sind. Sie bezeugen klar den noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche fortbestehenden Ebionitismus *. Die angeblichen Ignatianischen Briefe sind auch in der kürzern Recension unläugbar eine unächte, im Geiste des paulinischen Christenthums verfasste Schrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts **. Selbst der übrigens für die Dogmengeschichte ganz unwichtige Brief Polykarp's kann nicht für ächt gehalten werden ***.

2) Die Apologeten.

Justin, der Märtyrer, gest. um das J. 163; seine wichtigsten Schriften sind seine beiden Apologieen und sein Dialog mit dem Juden Tryphon †. Tatian: *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Athenagoras: *Πρεςβεία περὶ Χριςιανῶν*, und eine Abhandlung über die Auferstehung. Theophilus, Bischof von Antiochien 170—180. drei Bücher an den Autolykus: *Περὶ τῆς τῶν Χριςιανῶν πίςεως*. Minucius Felix: Octavius. Arnobius: Libri VII. disput. adv. gentes.

3) Uebrige Kirchenlehrer.

Irenäus, ein Kleinasiate, Schüler Polykarp's, Bischof von Lugdunum in Gallien bis 202, steht vermittelnd zwischen den Orientalen und Occidentalen. Er ist einer der wichtigsten kirchlichen Schriftsteller, da nicht nur seine fünf Bücher gegen die Häretiker (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμȣ γνώσεως*) die

* Vergl. meine Abhandlung über die Christuspartei in der kor. Gemeinde u. s. w. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831. H. 4. S. 61. f. chr. Gnosis S. 302. f. Schliemann, die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte, 1844, und meine Recension dieser Schrift, Jahrb. der Theol. 1844. S. 536. f.

** Vergl. meine Abhandlung über den Ursprung des Episcopats. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. H. 3. S. 148.

*** Vergl. Schwegler Nachapost. Zeitalter. B. 2. S. 154. f.

† Semisch, Justin, der Märtyrer. 1840.

Hauptquelle unserer Kenntniss der gnostischen Lehren sind, sondern er auch eben so sehr durch die Eigenthümlichkeit seiner Auffassungsweise als seine ächt katholische Haltung sich auszeichnet.

Tertullian, früher Sachwalter und Rhetor, später Presbyter in Karthago bis 220, eine feurige, derbkräftige, aber auch tiefer gehende productive Natur. Der in seinen Schriften vorherrschende montanistische Geist gibt ihnen nur ein neues Interesse. Die für die Dogmengeschichte wichtigsten sind: Apologeticus, de praescriptionibus haereticorum, adv. Valentinianos, adv. Marcionem in fünf Büchern (seine Hauptschrift), adv. Praxeam, adv. Hermogenem, de carne Christi, de resurrectione, de anima, de testimonio animae u. s. w. *.

Cyprian, Bischof von Karthago bis 258 (de unitate ecclesiae); Novatian, ein römischer Schriftsteller zu Ende des dritten Jahrhunderts (de trinitate); Lactantius, ein Rhetor (Institutiones divinae in sieben Büchern) zu Ende des dritten und zu Anfange des vierten Jahrhunderts sind für die Dogmengeschichte weniger bedeutend.

Clemens, zu Ende des zweiten und zu Anfange des dritten Jahrhunderts Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien, ein gedankenreicher, aber unmethodischer, in mysteriösem Geheimthun sich gefallender, nach ächt alexandrinischer Weise ganz in der Allegorie lebender Schriftsteller. Seine drei Hauptschriften, der *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, der *Παιδαγωγὸς* und die *Στρώματα* bilden eine aufsteigende Reihe, und verhalten sich zu einander, wie die drei Begriffe Religion, Sittenlehre und Wissenschaft, nur hat, nach Clemens, die Wissenschaft zu ihrer Voraussetzung die Heilung der Affecte bis zur Affectlosigkeit, in welcher allein die Gesundheit des gnostischen Lebens besteht. *Ἴσαι*, sagt Clemens. Paed. 1, 1. *ὑγίεια καὶ γνῶσις, ἀλλ' ἡ μὲν μαθήσει, ἡ δὲ ἰάσει περιγίνεται.*

Origenes, der Nachfolger des Clemens an der Katechetenschule, ist der gelehrteste und am meisten vielseitig gebildete Kirchenlehrer der ersten Periode, ein eben so kritischer als speculativer Geist. In seinen zahlreichen Schriften beschäftigte er

* Neander, Antignosticus, Geist des Tertullian, und Einleitung in dessen Schriften. 1825.

sich hauptsächlich mit der Erklärung der Schriften des A. und N. T. Die wichtigsten für die Dogmengeschichte sind die apologetische Schrift gegen Celsus in acht Büchern, und die dogmatische περὶ ἀρχῶν in vier Büchern, welche letztere, mit Ausnahme einiger Stücke des Originals, nur in der theilweise unsichern lateinischen Uebersetzung Rufin's vorhanden ist. Ob man unter den ἀρχαὶ, von welchen die Schrift ihren Titel hat, Principien im materialen oder formalen Sinne versteht, ist gleichgiltig, da Principien im erstern Sinne, als Gegenstand einer wissenschaftlichen Darstellung, von selbst zu Grundlehren werden *.

Eusebius von Cäsarea kann, obgleich mehrere seiner Schriften in die vornicänische Periode fallen, auch zur folgenden gerechnet werden.

Geschichte der Apologetik.

§. 16.

Der Begriff der Apologetik.

Die Aufgabe der Apologetik überhaupt. Sie hat sowohl eine negative als eine positive Seite, und kann auf der ersten sowohl defensiv als offensiv verfahren. Zu der die positiven Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums aufstellenden Apologetik gehört auch die Lehre von der Tradition und der Schrift, von dem Kanon und der Inspiration. Wichtigkeit der Apologetik in der ersten Periode. Doppelte Richtung derselben sowohl gegen das Judenthum, als gegen das Heidenthum.

§. 17.

Apologetik gegen das Judenthum.

Die Haupteinwendung der Juden gegen das Christenthum war, dass Jesus der Messias nicht seyn könne. Motivirt wurde sie:

* Thomasius, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3ten Jahrhunderts. 1837. — Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Erste Abthl. 1841, zweite 1846. — Origenes de principiis, primum separatim edidit, et annotatione in usum acad. instruxit Redepenning. 1836. — Schnitzer, Origenes, über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch. 1836.

1) durch die die Person Jesu betreffende Behauptung, dass die Person Jesu,
   a. wie sie ihrer geschichtlichen Erscheinung zufolge war, mit dem alttestamentlichen Messiasbegriffe,
   b. wie sie von den Christen gedacht wurde, mit dem alttestamentlichen Gottesbegriffe im Widerspruche stehe;
2) in Betreff des Gesetzes durch die Behauptung, dass die Aufhebung des Gesetzes durch das Christenthum mit dem göttlichen Ursprunge des Gesetzes und der absoluten Nothwendigkeit seiner Beobachtung streite.

Widerlegung dieser Einwendungen durch die christlichen Apologeten, und Abwehr der aus ihnen sich ergebenden Folgerung, dass das Christenthum nur auf einem Betruge beruhe.

Positive Argumente gegen das Judenthum:

1) Alles, was die Person Jesu betrifft, ist schon in den Weissagungen und Typen des A. T. enthalten.
2) Das A. T. kündigt selbst die einstige Aufhebung des Gesetzes an.

Der stärkste Angriff auf das Judenthum war das von der Zerstörung Jerusalems genommene Argument.

§. 18.

Apologetik gegen das Heidenthum.

Grosse Bedeutung derselben. Doppelter Kampf des Christenthums sowohl mit der heidnischen Volksreligion als mit der griechischen Philosophie. Die Hauptgegner des Christenthums waren Celsus, Porphyrius und Hierokles. Celsus war ohne Zweifel der bekannte, im Interesse seiner Polemik gegen das Christenthum und nach dem eklektischen Charakter der damaligen Philosophie auch platonisirende Epikureer. Seine Schrift unter dem Titel: Ἀληθὴς λόγος, Worte der Wahrheit, enthielt eine Reihe der vielseitigsten und scharfsinnigsten Angriffe auf das Christenthum. Porphyrius (κατὰ Χριστιανῶν λόγοι in fünfzehn Büchern) unterschied sich von ihm als Neuplatoniker. Stellung des Neuplatonismus zum Christenthum. Hierokles, Statthalter von Bithynien, ist nur wegen der in seinem Φιλαλήθης λόγος (Worte der Wahrheitsliebe) zwischen Christus und Apollonius von Tyana gezogenen Parallele bemerkenswerth.

Die Einwendungen der heidnischen Gegner betrafen theils den Ursprung, theils den Geist und Inhalt des Christenthums, theils die Person Jesu, theils die Wirkungen des Christenthums.

In Ansehung seines Ursprungs wurde das Christenthum angegriffen, schon als neue Religion überhaupt, besonders aber sofern es eine göttliche ausserordentliche Offenbarung zu seyn behauptete. Man läugnete die moralische und metaphysische Möglichkeit einer solchen und glaubte, dass sie mit der vernünftigen Natur des Menschen nicht zusammenbestehen könne.

Seinem Geiste und Inhalte nach hatten die christlichen Apologeten das Christenthum zu vertheidigen gegen den Vorwurf der Irreligiosität und Unsittlichkeit, und gegen so Vieles, was den heidnischen Gegnern in der alttestamentlichen Religionsgeschichte, in dem jüdisch-christlichen Gottesbegriffe, in der evangelischen Geschichte und in so manchen Lehren des christlichen Glaubens unglaublich und sich selbst widersprechend, ungereimt und einer auf reineren Begriffen beruhenden Religion unwürdig zu seyn schien.

Die Person Jesu war Gegenstand der vielfachsten, gegen seine Herkunft und Jugendgeschichte, gegen seine öffentliche Wirksamkeit, seine Wunder, seine Schicksale und besonders seine Auferstehung erhobenen Einwendungen und Beschuldigungen. Ebendahin gehört die Vergleichung Jesu mit berühmten Heroen des Alterthums und mit dem nicht lange nach ihm lebenden Seher und Wunderthäter Apollonius von Tyana *. Eine solche Vergleichung schien nur zum Nachtheile des Christenthums zu gereichen, und im besten Falle sollte der Betrug, welchen Celsus und Hierokles Jesu selbst zuschreiben, an den Jüngern hängen bleiben, welche Jesum, einen weisen und göttlichen, der Unsterblichkeit würdigen Mann, wofür ihn die Neuplatoniker erkannten, fälschlich für einen Gott ausgegeben, und zum Stifter einer die alten Götter läugnenden Religion gemacht haben. In allen diesen Beziehungen liessen die christlichen Apologeten es sich angelegen seyn, sowohl das ächt Sittliche in dem Charakter, dem ganzen Leben und Wirken Jesu ins Licht zu setzen, als auch die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte nachzuweisen.

* Man vgl. meine Abhandlung: Apollonius von Tyana und Christus, oder Pythagoreismus und Christenthum, Tüb. 1832.

Was die Wirkungen des Christenthums betrifft, so sollte nicht nur die Beschaffenheit seiner Bekenner, sondern auch das öffentliche Unglück seit seiner Erscheinung gegen seinen göttlichen Charakter zeugen.

Die christlichen Apologeten widerlegten nicht bloss diese Einwürfe, sondern sie führten auch die positiven Gründe aus, auf welchen ihre Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums beruhte. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Die Vernunftmässigkeit des Christenthums. Es stimmt mit allem Wahren der griechischen Philosophie überein. Alles Vernünftige oder Logische ist auch christlich. Den speciellern Beweis nahm man aus Stellen der griechischen Dichter und Philosophen, wofür Tertullian sich einfacher auf das testimonium animae naturaliter christianae berief.

2) Der Beweis aus den Weissagungen. Er galt als der Hauptbeweis. Wenn auch das Christenthum vom Judenthum sich losgerissen hatte, so stand man doch noch zu sehr auf alttestamentlichem Standpuncte, als dass man die Göttlichkeit des Christenthums anders als aus dem Göttlichen des A. T. beweisen konnte. Man unterschied zwar die wahren Weissagungen von den falschen oder dämonischen, dehnte aber den Begriff der Weissagung auch auf nichtbiblische Weissagungen aus. Die gleiche Bedeutung gab man dem Typischen.

3) Der Beweis aus den Wundern. Man nahm auch dämonische oder magische Wunder an, daher geringere Bedeutung dieses Beweises, welchem erst Origenes und Arnobius durch das auch hier hervorgehobene sittliche Moment ein grösseres Gewicht zu geben suchten.

Offensiv verfuhren die christlichen Apologeten gegen die heidnische Religion und Philosophie, indem sie

1) gegen die Volksreligion das Endliche und Unwahre im Begriffe der heidnischen Götter, das Unsittliche und practisch Verderbliche des Polytheismus und das Ungenügende einer symbolischen und allegorischen Deutung der alten Mythen, und

2) gegen die Philosophie die Widersprüche, in welche sie sich in dem Streite der Meinungen und Systeme der Philosophie auflöse, und ihren unpopulären, für die religiösen Bedürfnisse der meisten Menschen nicht geeigneten Charakter nachzuweisen suchten.

§. 19.

Begründung des christlichen Dogma's durch Tradition und Schrift.

Παράδοσις, oder Tradition, ursprünglich der Inbegriff der christlichen Lehre überhaupt. Unterscheidung der Tradition von der Schrift und bestimmtere Bedeutung des Begriffs derselben aus Veranlassung des Streits mit den Häretikern. Im Gegensatze gegen sie wurde das Princip der Tradition die Uebereinstimmung der Mehrheit, welche man sich ohne die Voraussetzung einer ursprünglich apostolischen, in ununterbrochener Succession treu überlieferter Lehre nicht erklären zu können glaubte. Die Centralpuncte der Tradition waren die apostolischen Muttergemeinden und unter ihnen besonders die römische Gemeinde. Regula fidei. Ungeachtet der Einwendungen der Gnostiker gegen den so bestimmten Begriff der Tradition galt die ecclesiastica praedicatio allgemein als der objective Inbegriff und der Kanon der christlichen Wahrheit und im Verhältnisse zur Schrift wurde sie so sehr als das Substanzielle betrachtet, dass schon Irenäus die Möglichkeit einer Tradition auch ohne eine Schrift sich dachte. Abgesehen von dem Streite mit den Häretikern hatte die hohe Bedeutung der Tradition schon in der ältesten Zeit ihren Grund 1) in der natürlichen Priorität der Tradition vor der Schrift; 2) in der dem Alterthume überhaupt eigenen Vorliebe für ein esoterisches Wissen, das als geheime Ueberlieferung weder die Wahrheit zum Gemeingute Aller macht, noch auch seine Quelle nur in der subjectiven Meinung der Einzelnen hatte, wesswegen besonders auch die allegorische Schrifterklärung als Gegenstand der Tradition betrachtet wurde; 3) in einem eigenen Misstrauen gegen die Schrift, als ein unsicheres Mittel zur Mittheilung der Wahrheit, wie sich diess bei Papias und besonders dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien ausspricht. Das Letztere hängt vielleicht mit dem Widerwillen der Ebioniten gegen den Apostel Paulus zusammen, dessen schon so früh verbreitete Schriften nur eine Verfälschung der wahren Lehre zu seyn schienen.

Was den Kanon betrifft, so fand in Ansehung des A. T. eine Differenz über die Apokryphen statt, deren Verhältniss zu den

kanonischen Schriften des A. T. Melito, der Bischof von Sardes, und Origenes richtiger erkannten. Der Kanon des N. T. bildete sich erst, unter vielfachen Schwankungen wurde er gegen das Ende der Periode so fixirt, wie aus der classischen Stelle bei Eusebius K.G. 3, 25. zu ersehen ist.

Schon die Natur der Sache brachte es mit sich, dass die Schriften des N. T. in einem untergeordneten Verhältnisse zu den Schriften des A. T. standen. Es wirkten dazu aber auch noch besondere Momente mit. Konnten Allegoristen, wie Clemens von Alexandrien, welchem das Christenthum nur das enthüllte Prophetenthum war, Christus im Grunde nur zum allegorischen Interpreten des A. T. machen, so sollte nach dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien seine Hauptbestimmung gewesen seyn, mit den Kriterien allgemeiner bekannt zu machen, nach welchen das Falsche, das in so viele Stellen des A. T. hereingekommen war, von dem Wahren ausgeschieden werden konnte. Während so auch die Schriften des N. T. nur der Schlüssel zur Erklärung des A. T. seyn konnten, welchen man auch ohne jene Schriften schon in der Tradition zu haben glaubte, war es dagegen zuerst Marcion, welcher, ausgehend von dem strengen Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium, sich auf den entgegengesetzten Standpunct stellte, die substanzielle Wahrheit nicht im A., sondern nur im N. T. erkannte, das Eine von dem Andern entschieden trennte, und in seinem *Εὐαγγέλιον* und *Ἀποστολικὸν* nur die paulinischen Schriften als die vom A. T. völlig unabhängige authentische Erkenntnissquelle der christlichen Wahrheit, oder als den eigentlichen Kanon, angesehen wissen wollte.

Wie der Kanon des N. T. erst allmälig dem des A. sich gegenüberstellte, so bildete sich auch die Lehre von der Inspiration ganz vom alttestamentlichen Standpuncte aus. Die überspannte Inspirationstheorie der Juden ging auf die Christen, und vom A. T. auf das N. über. Der Vorstellung einer schlechthinigen Passivität der Organe des heiligen Geistes wirkte zuerst der an der montanistischen Ekstase genommene Anstoss entgegen. Im Gegensatze gegen die Gnostiker behauptete man die Identität der Inspiration im A. und N. T. Origenes unterschied zuerst Grade der Inspiration, und schon versuchte man auch die Realität der Inspiration aus dem

Zwecke der Offenbarung und aus der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen nachzuweisen.

Die Geschichte der einzelnen Dogmen.

§. 20.

Lehre von Gott.

Der christliche Gottesbegriff hat zu seiner Grundlage den alttestamentlichen, aber auf dem universellern Standpuncte des christlichen Bewusstseyns kam es darauf an, das Persönliche und Concrete des alttestamentlichen Gottesbegriffs unter den Gesichtspunct der absoluten Idee zu stellen. Die platonische Transcendenz der Idee, welcher zufolge Gott *ἐπέκεινα πάσης ȣσίας* ist, und an sich in seinem Wesen nicht erkannt werden kann, ist eine sehr vorherrschende Ansicht. Gott kann daher nur durch sich selbst offenbar werden. Dass es ein angeborenes Gottesbewusstseyn gibt, das unmittelbar im Menschen sich ausspricht, aber auch erst sittlich gereinigt werden muss, ist die gewöhnlichste Vorstellung. Aber auch die Natur ausser dem Menschen zeugt von Gott, was nur Dualisten, wie Marcion, läugneten. Andeutungen des physikotheologischen und kosmologischen Beweises.

Was die bestimmteren Vorstellungen vom Wesen Gottes betrifft, so lassen sich drei verschiedene Ansichten unterscheiden, von welchen jede mit der Aufgabe ringt, sowohl die Idee Gottes in ihrer reinen Absolutheit aufzufassen, als auch Gott als das Princip alles Seyenden zu bestimmen.

1) Die gnostische Idee Gottes. Die gnostischen Systeme sind von dem tiefsten Bewusstseyn der absoluten Idee des unnennbaren, unergründlichen, ewigen Gottes durchdrungen, aber so hoch sie die Idee Gottes stellen, so wenig können sie mit derselben über den Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, hinwegkommen. Sobald der an sich seyende, in sich verschlossene Gott, wie es zum Begriffe seines Wesens gehört, sich selbst offenbart, wird er von dem Gegensatze des Geistes und der Materie afficirt, und von Stufe zu Stufe in die Sphäre eines Naturprocesses hineingezogen, in welchem sein geistiges Wesen der materiellen Verdunkelung unterliegt. Dieser Gegensatz bleibt der-

selbe, ob die Materie von Anfang an als gleich ewiges und absolutes Princip Gott gegenübersteht, oder als der unwiderstehliche Hang, sich zu materialisiren, ursprünglich in das Wesen Gottes selbst gesetzt ist. Der unvermeidliche Process nimmt schon in den höchsten Regionen der Aeonenwelt seinen Anfang, und die Aeonen selbst, als die höchsten Gedanken des sich selbst denkenden und in ihnen zum Bewusstseyn seiner selbst sich bestimmenden Geistes, sind die ersten Momente der Selbstoffenbarung und Selbstobjectivirung Gottes. Dass dieser Process, wenn das Wesen Gottes ein wahrhaft geistiges seyn soll, in seiner höchsten Region nur als der Process des denkenden Bewusstseyns gedacht werden kann, ist wenigstens in dem valentinianischen Systeme in dem Begriffe der höchsten Aeonen ausgesprochen. Bei aller Geistigkeit der Idee Gottes ist es doch immer der Gegensatz zwischen Geist und Materie, mit welchem die Idee Gottes behaftet bleibt.

2) Alexandrinische Idee Gottes. Den reinsten immateriellsten Begriff vom Wesen Gottes hatten die Alexandriner. Nur Gott kommt, wie Origenes ausdrücklich behauptete, der strenge Begriff der Unkörperlichkeit, eines rein geistigen, immateriellen Seyns zu. Gott ist daher auch ausserhalb jeder Berührung mit der Materie, und die Alexandriner suchten jeden Gedanken an einen Natur- und Emanationsprocess so fern als möglich zu halten. Je mehr sie aber auf die Immaterialität Gottes drangen, desto mehr wurde ihr Begriff vom Wesen Gottes eine rein abstracte Vorstellung, welcher es an allem concreten Inhalte fehlte. Alle Kategorieen sind, was besonders Clemens hervorhob, völlig unzureichend, etwas Positives über das Wesen Gottes auszusagen; man kann nur wissen, was Gott nicht ist. Doch hält Origenes schon bestimmter fest, dass Gott Geist, Denken, Bewusstseyn ist.

3) Die ebionitische Idee Gottes, wie sie in den pseudoclementinischen Homilien dargelegt ist, will nicht bei der via negationis stehen bleiben, sondern derselben die via eminentiae zur Seite stellen. Menschliches kommt Gott auf unendliche Weise (αἰωνίως, sub specie aeternitatis) zu, und selbst ohne Körper und Glieder, ohne Gestalt und Schönheit darf Gott nicht seyn, wenn er als reales, concretes, persönliches Wesen Gegenstand menschlicher Liebe und Verehrung seyn soll. Diese Vorstellung von

der Körperlichkeit Gottes, welche jedoch eigentlich nur der anthropomorphische Ausdruck für die Substanzialität und Persönlichkeit Gottes ist, gehörte, wie es scheint, überhaupt dem Ebionitismus und Montanismus an. Melito von Sardes, Tertullian, Irenäus *.

Unter den Eigenschaften Gottes, soweit die Lehre von ihnen schon Gegenstand dogmatischer Bestimmungen wurde, nahm die Einheit Gottes die erste Stelle ein, da sie nicht bloss gegen den heidnischen Polytheismus, sondern auch gegen die Aeonenlehre der Gnostiker und ihre dualistische Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott, worin die Kirchenlehrer nur eine neue, der absoluten Idee Gottes widerstreitende Form des Polytheismus sahen, festgestellt werden musste. In Ansehung der übrigen Eigenschaften verdient die Allgegenwart Gottes wegen der pantheistischen Elemente, welche auf die Vorstellung von ihr einwirkten, bemerkt zu werden. Auf die Collision der Allwissenheit Gottes mit der menschlichen Freiheit war man schon aufmerksam geworden, und nicht geneigt, der letztern etwas gegen die erstere zu vergeben. Eigene Ansicht des Origenes von dem Verhältnisse der Allmacht zur Allwissenheit oder dem Bewusstseyn Gottes. Gnostischer Gegensatz der Gerechtigkeit und der Güte und Ausgleichung desselben.

§. 21.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Obgleich schon seit der ältesten Zeit die Lehre vom Vater, Sohn und Geist der wichtigste Artikel des christlichen Glaubens ist, so ist es doch die ganze erste Periode hindurch nur die Lehre vom Sohne Gottes, welche das dogmatische Zeitinteresse für sich in Anspruch nimmt. Dass Christus der Sohn Gottes ist, ist die allgemeinste Bestimmung seiner göttlichen Würde, aber schon im N. T. lassen sich drei verschiedene Formen der Christologie unterscheiden. Nach den Synoptikern und den mit diesen zusammengehörenden Schriftstellern, ist das göttliche Princip in Christus der messianische Geist (das πνεῦμα ἅγιον), nach Paulus ist es der lebendig machende Geist (das Pneumatische in seinem Unterschiede vom Psychischen), nach dem johanneischen Evangelium ist

* Vergl. Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 1., S. 188. f.

es der Logos, wobei demnach das Subject nicht wie bei den beiden ersteren Formen ein wesentlich menschliches, sondern ein wesentlich göttliches ist. Zwischen die beiden letzteren Formen fällt die Christologie der kleineren paulinischen Briefe und des Hebräerbriefs, in welchen der Erstgeborene der Auferstehung schon zum Erstgeborenen der ganzen Schöpfung gesteigert ist.

Den äussersten Gegensatz bilden die ebionitische und die gnostische Vorstellung. Während die letztere die ganze Fülle der dem Pleroma seinen absoluten Inhalt gebenden Aeonen aus dem absoluten Wesen emaniren lässt *, hält sich die erstere streng an den Begriff des dem Wesen Gottes immanenten πνεῦμα. Durch die Logos-Idee erhielt das Dogma erst das Princip seiner Bewegung, sie ist seitdem das Hauptmoment, durch welches das Denken über das Verhältniss Gottes und des Sohnes bestimmt wird.

Mehr oder minder concrete Gestaltung der Logos-Idee bei Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Novatian, Lactantius; entgegengesetzte Richtung bei den Alexandrinern Clemens und Origenes. Das Prädicat der Ewigkeit des Sohnes ist das Hauptmerkmal, das die Letzteren von den Ersteren unterscheidet. Bei Origenes aber tritt ein doppeltes Interesse entgegengesetzter Art hervor. Indem er auf der einen Seite den Sohn soviel möglich mit dem Vater identificirt, auf der andern aber ihn unterordnet und durch den Willen des Vaters bestehen lässt, liegen in seiner Lehre die Ausgangspuncte für zwei entgegengesetzte Richtungen. Ehe beide in einem bestimmten Gegensatze einander gegenüber sich fixirten, musste auch die Anfangs zwar der Logos-Idee, wie es scheint, sogar entgegengesetzte, in der Folge aber sie selbst in sich aufnehmende monarchianische, oder unitarische Lehrweise ihren Verlauf nehmen.

Doppelte Reihe der Monarchianer: 1) Praxeas, Noëtus, Sabellius; 2) Theodotus und Artemon, Beryllus von Bostra, Paulus von Samosata.

Während Praxeas mit seiner Unterscheidung von Geist und Fleisch noch mit dem Ebionitismus zusammenhängt, macht Noëtus mit seiner Idee eines in dem Wechsel entgegengesetzter Bestim-

* Die christliche Gnosis. S. 124. f.

mungen sich bewegenden Gottes schon den Uebergang auf Sabellius, dessen besonders merkwürdige Theorie nicht richtig aufgefasst werden kann, wenn man nicht den Vater von der Monas streng unterscheidet, und den Logos, in welchem der schweigende Gott zum sprechenden und ausgesprochenen wird, als das die Monas und Trias vermittelnde Princip betrachtet, in welchem die Monas zur Trias aufgeschlossen und erweitert wird. Die drei *πρόσωπα* sind einander sowohl coordinirt als subordinirt, subordinirt aber nur so, dass jedes folgende *πρόσωπον* eine zwar begrenztere, aber auch um so mehr sich individualisirende Offenbarung Gottes ist, die ihre letzte Spitze in der Vielheit der von dem heiligen Geiste erwärmten und beseelten einzelnen Subjecte hat. Jedes *πρόσωπον* geht, nachdem es seine Rolle gespielt hat, und zuletzt auch der Logos mit Allem, was existirt, in die Einheit des göttlichen Wesens zurück.

Den Unterschied der zweiten Classe der Monarchianer von der ersten bezeichnet der schon für den Standpunct des Theodotus und Artemon charakteristische Christus *κάτωθεν*. Es sind im Ganzen nur zwei Classen der Monarchianer, indem man, der Natur der Sache nach, nur so unterscheiden kann, dass das Substanzielle der Person Christi entweder das Göttliche oder das Menschliche ist. Auch Beryllus gehört der zweiten Classe an, da er nicht von einer substanziellen Einwohnung, sondern nur von einem Walten der Gottheit des Vaters im Sohne sprach. Dieselbe wichtige Stelle, welche in der ersten Reihe Sabellius hat, nimmt in der zweiten Paulus von Samosata ein. Je genauer entwickelt die beiden Theorieen sind, desto bestimmter ist ihr Gegensatz. Der wichtigste Begriff der Theorie des Paulus ist das *τεθεοποιῆσθαι ἐκ προκοπῆς*, womit die göttliche Würde Christi, im Gegensatze gegen das Gottseyn von Natur, als eine Aufgabe des sittlichen Strebens aufgefasst war. Sein Schicksal zeigt, dass das dogmatische Zeitbewusstseyn, seiner vorherrschenden Richtung nach, sich am wenigsten mit der zweiten Form der monarchianischen Lehre vertragen konnte.

Auch die Lehre des Sabellius wurde von der überwiegenden Mehrheit bekämpft, sie hatte jedoch das Zeitinteresse darin für sich, dass sie, obgleich das Wort *ὁμοούσιος* sowohl gegen

Sabellius, als Paulus von Samosata verworfen wurde, den Sohn seinem Wesen nach dem Vater so viel möglich gleichstellte. Die in der Bestreitung der Lehre des Sabellius bald nach der einen, bald nach der andern der beiden entgegengesetzten Seiten stattfindenden Schwankungen, wie sie sich am deutlichsten an dem alexandrinischen Dionysius dem römischen gegenüber zu erkennen geben, fixirten sich erst dann auf einem bestimmten Puncte, als Arius den Unterschied des Sohnes vom Vater schärfer auffasste, und ihn auf seinen klaren und adäquaten Ausdruck brachte. Dass er, obgleich er auf der einen Seite an Paulus von Samosata sich anschloss, und, wie dieser in Betreff der Gottheit des Sohns dem natürlichen Seyn das sittliche Werden entgegensetzte, auf der andern Seite die schon zu einer wesentlichen Bestimmung des Dogma's gewordene Persönlichkeit des Sohnes festhielt, gab seiner Lehre das Moment, das sie zum Gegenstande eines so ernsten und wechselvollen Streites machte, welcher auch nach der Entscheidung auf der Synode zu Nicäa nun erst noch seinen Verlauf nehmen musste, bis der auf zweideutige Weise symbolisch gewordene Begriff der Homousie seinen festen Haltpunct im dogmatischen Bewusstseyn der Zeit gewonnen hatte.

Ueber die Lehre vom heiligen Geiste wurde selbst auf der Synode in Nicäa noch nichts bestimmt. Es gab in dieser Periode drei verschiedene, in einander übergehende Vorstellungen.

1) Das vom Logos noch nicht unterschiedene πνεῦμα, als Princip der göttlichen Wirksamkeit überhaupt, daher auch identisch mit der Sophia, und sogar selbst weiblich gedacht. Die ebionitische und judaisirende Vorstellung.

2) Der Logos und das πνεῦμα werden zwar unterschieden, aber so, dass sie entweder in einem noch unbestimmten Verhältnisse, oder mehr coordinirt, als subordinirt neben einander stehen. Diese Vorstellung geht jedoch gewöhnlich über

3) in die bestimmtere Vorstellung eines Subordinationsverhältnisses. Montanismus. Seine Bedeutung für die Lehre vom heiligen Geiste, wobei auch die Frage entsteht, wie er sich zu der um jene Zeit in Bewegung gekommenen Logoslehre verhält. Irenäus, Tertullian, Sabellius, Origenes. Verschiedene Formen derselben Subordinationstheorie, je nachdem dieses

Verhältniss mehr nach der Analogie eines Naturprocesses oder geistiger gedacht wurde *.

§. 22.

Die Lehre von der Welt, ihrer Schöpfung und Regierung.

Diese Lehre hat ihre besondere Wichtigkeit für die Geschichte der ältesten Periode darin, dass das christliche, durch die absolute Gottes-Idee bestimmte Bewusstseyn mit der in diese Lehre hauptsächlich eingreifenden alterthümlichen Anschauungsweise, der der alten Religion und Philosophie eigenen Ansicht von dem immanenten Verhältnisse Gottes und der Welt, oder von dem Gegensatze der beiden zusammengehörenden Principien, Geist und Materie, sich erst auseinandersetzen musste.

Es gehört hieher der ganze Process, in welchen die Gnosis ihre beiden Principien zur Entstehung einer endlichen Welt mit einander sich verwickeln lässt. So verschieden auch dieser Process in den verschiedenen Hauptformen der Gnosis und in den verschiedenen Systemen der ersten Hauptform derselben sich gestalten mag (die Verschiedenheit besteht hauptsächlich in der grössern oder geringern Bedeutung der Aeonenlehre und in dem Verhältnisse der Materie zu Gott, je nachdem sie entweder streng dualistisch Gott gegenübergestellt wird, oder als ursprünglich in Gott enthalten aus ihm erst hervorgeht), das Hauptmoment bleibt immer diess, dass man sich überhaupt von der Vorstellung einer von Gott wesentlich verschiedenen, das ganze Verhältniss Gottes zu der Welt in einen principiellen Gegensatz hineinziehenden Materie, somit einer dualistischen Weltansicht nicht loszumachen vermochte. Unter denselben Gesichtspunct gehört auch die von Tertullian bestrittene Lehre des Hermogenes.

Die Hauptmomente der hauptsächlich im Gegensatze gegen die Lehren der Gnostiker sich bildenden kirchlichen Lehre sind folgende:

1) Die Welt ist aus Nichts geschaffen, nicht aus einer unabhängig von Gott vorhandenen Materie. Dieser Begriff der Schö-

* Man vergl. über dieses Dogma überhaupt die Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 1., S. 132—341. Jahrb. der Theol. 1845. S. 301. f.

pfung ist aber nur erst der einfache Ausdruck für die Absolutheit der Gottes-Idee, und die Antithese gegen den bekannten Satz der alten Philosophie, dass aus Nichts Nichts werde.

2) Das Verhältniss der Welt zu Gott kann nicht, wie die Gnostiker ihrer Emanationstheorie zufolge es betrachteten, als das Verhältniss des Abbilds zum Urbild genommen werden, weil zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen eine so wesentliche Verschiedenheit ist, dass das Erstere nicht aus dem Letztern abgeleitet werden kann, und das Unendliche aufhören würde zu seyn, was es ist, wenn es als Unendliches auch das Endliche in sich enthielte.

3) Die Unvollkommenheit der endlichen Welt ist kein zureichender Grund, um, wie von den Gnostikern geschah, den Weltschöpfer von dem höchsten Gott zu trennen *.

Alles, was das Verhältniss Gottes und der Welt vermitteln sollte, setzten die Kirchenlehrer nur in den Logos als das Princip der Weltschöpfung.

Wenn aber auch die Welt in dieses von dem gnostischen Begriffe der Materie freie Verhältniss zu Gott gesetzt, und dasselbe nur durch den christlichen Begriff der Schöpfung bestimmt wird, so konnte, wie bei dem Sohne, auch bei der Welt gefragt werden, ob ihr Verhältniss zu Gott als ein erst gewordenes oder als ein ewiges anzusehen ist. Aus der Idee Gottes leiteten Origenes und Methodius ganz entgegengesetzte Folgerungen ab; die von Origenes behauptete Ewigkeit der Welt ist aber so sehr die Grundlehre seines Systems, dass es nur unter diesen Gesichtspunct gestellt werden kann.

Die gnostischen Systeme fallen immer wieder in dem Gegensatze der beiden Principien, Geist und Materie, auseinander, da es an jeder innern Vermittlung desselben fehlt. Das System des Origenes ist nicht dualistisch in diesem Sinne, aber an die Stelle des gnostischen Gegensatzes tritt ein anderer. Gott offenbart sich zwar vermöge seiner absoluten Macht und Güte, aber die Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung lässt sich aus der Idee des göttlichen Wesens, seiner abstracten Einheit, nicht begreifen, und es muss daher, um die Schöpfung der Welt und den

* Vergl. die chr. Gnosis. S. 461. f.

Process der Weltentwickelung zu erklären, ein anderes, von Gott verschiedenes Princip zu Hilfe genommen werden, das zwar nur in der Abhängigkeit von Gott bestehen soll, aber mit absoluter Selbstständigkeit sich ihm gegenüberstellt. Die geschaffenen endlichen Geister sind zwar, als von Gott geschaffen, was sie sind, nur durch Gott, aber als frei und in dem Princip der Freiheit sich durch sich selbst bestimmend, sind sie, was Gott als das Eine absolute Princip in der Form der Einheit ist, auf gleich absolute Weise in der Form der Freiheit. Die Welt, wie sie ist, ist nicht sowohl von Gott geschaffen, als durch die Freiheit der endlichen Geister bedingt. Auf der einen Seite ist Gott das Princip alles Seyns und Lebens, auf der andern hängt Alles an der Freiheit der endlichen Geister und jede der beiden einander gegenüberstehenden Seiten des Systems wird so eine Totalität für sich. Die Welt entsteht durch die Selbstbestimmung der Freiheit der endlichen Geister, ihre ganze Organisation ist durch sie bedingt, sie nimmt zuletzt wieder ein Ende, weil es als undenkbar erscheint, dass die endlichen Geister in ihrer Freiheit nicht vom Bösen wieder zum Guten zurücklenken sollten. Ebenso folgt auch wieder auf das Ende der einen Welt der Anfang einer andern: der ganze Weltverlauf in der unendlichen Folge der endlichen Welten ist nichts anderes, als der beständige Wechsel der bald auf die Seite des Guten, bald auf die des Bösen fallenden Entscheidung der Wahlfreiheit, und Gott selbst in letzter Beziehung nur die der Welt immanente Idee der moralischen Weltordnung. Die Idee Gottes kann gegen die Idee der Freiheit nicht zu ihrem Rechte kommen, es steht nicht nur ein absolutes Princip gegen ein anderes, sondern es verhalten sich auch Gott und Welt zu einander, wie Endliches und Unendliches. Da Gott mit seinem denkenden Bewusstseyn nur eine endliche Welt umfassen kann, so kann zwar die Welt nur eine endliche seyn, aber in der unendlichen Reihe der auf einander folgenden endlichen Welten wird die Welt selbst zu einer unendlichen, über die Endlichkeit des göttlichen Bewusstseyns weit übergreifenden Macht. Ja, in letzter Beziehung kommt sogar der dem Systeme des Origenes zu Grunde liegende Gegensatz der Gottes-Idee und der Freiheits-Idee geradezu wieder auf den Gegensatz zwischen Geist und Ma-

terie zurück. Denn nur Gott ist reiner, immaterieller Geist im absoluten Sinne, allen von ihm geschaffenen Geistern kommt das Prädicat der Geistigkeit nur in relativem Sinne zu, und nicht bloss eine Folge des Falls der Seelen ist das Daseyn der materiellen Welt, sondern das Daseyn der geschaffenen endlichen Geister hat den Begriff der Materie schon zu seiner Voraussetzung, und nur im abstracten Gedanken können beide, die Materie und die geschaffenen Geister, von einander getrennt werden. Die Materie ist also das von Gott unterschiedene Andere, das Princip, ohne welches nichts ausser Gott existiren kann; über den Gegensatz zwischen Geist und Materie kommen wir somit auch hier nicht hinweg. Es ist nur scheinbar, wenn an die Stelle dieses Gegensatzes in den beiden höchsten Principien, in Gott, als dem absoluten Geiste und den von ihm unterschiedenen endlichen Geistern, ein rein geistiger Gegensatz tritt, das Verhältniss des Geistes zum Geist, der Begriff der Materie drängt sich immer wieder voran, als die Voraussetzung, ohne welche es auch kein geistiges Seyn ausser Gott geben kann, und doch kann die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung selbst aus dem Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, noch nicht begriffen werden. Geist und Materie, Unendliches und Endliches, Gott und Welt, verhalten sich also immer noch äusserlich zu einander *.

In der Lehre von der Weltregierung musste der christliche Begriff der Vorsehung besonders gegen den astrologischen Fatalismus, und die Theodicee gegen den Dualismus festgestellt werden.

§. 23.

Die Lehre von den Engeln und Dämonen.

Auch in dieser Lehre greift nicht bloss das Judenthum, sondern auch das Heidenthum noch vielfach in das Christenthum ein.

I. Engel.

1) Wesen der Engel. Relativer Begriff der Geistigkeit. Freiheit. Unterscheidung verschiedener Stufen und Classen.

2) Ihre Wirksamseit überhaupt. Vertheilung der Völker unter die Engel. Einzelne Aemter. Schutzengel.

3) Verehrung.

* Vgl. Theol. Jahrb. 1846., S. 81 f.

II. Dämonen.

1) Ursache des Falls. Gegensatz gegen die Gnostiker. Eigene Theorie der pseudoclementinischen Homilien über den Ursprung des Bösen. Das Böse soll seinem Begriffe und Princip nach aus der Idee Gottes nicht bloss als ein Freies, sondern auch als ein Nothwendiges begriffen werden.

2) Wirksamkeit der Dämonen. Dämonischer Charakter des Heidenthums. Antagonismus des Heidenthums und Christenthums in den Dämonen und christlichen Märtyrern.

§. 24.

Die Lehre vom Menschen.

I. Die Natur der Menschen überhaupt.

1) Die drei Principien der Gnostiker. Basilides. Platonische Trichotomie. Widerspruch Tertullian's.

2) Die Immaterialität der Seele. Die drei Vorstellungen über den Ursprung der Seele, der Creatianismus, Traducianismus und die Idee der Präexistenz, treten schon jetzt gegen einander auf. Freiheit und Unsterblichkeit die wesentlichen Elemente der Seele. Schwankender Begriff der Unsterblichkeit.

3) Das Bild Gottes. Ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen.

II. Die Lehre von der Sünde.

Der Sündenfall mit seinen Folgen. Verschiedene Ansichten über denselben, unter welchen besonders die der pseudoclementinischen Homilien zu bemerken ist, welche den Ursprung der Sünde, aus der plötzlich umschlagenden Ordnung der Syzygien erklären, und ihr Wesen in die überwiegende, überall vorherrschende Macht des weiblichen Princips setzen *. Drei Meinungen über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur:

1) Die Sünde entsteht im Menschen nur durch seinen eigenen freien Willen und er wird daher nicht als Sünder geboren. Die gewöhnliche Meinung der Kirchenlehrer.

2) Er wird als Sünder geboren, aber in Folge einer im Zustande der Präexistenz begangenen Schuld. Origenes.

3) Er wird als Sünder geboren, aber nicht wegen seiner eigenen, sondern nur wegen der von dem Stammvater auf ihn

* Vergl. Jahrb. der Theol. 1844., S. 558. f.

übergegangenen Schuld. Tertullian's Bestreben, das Natürliche des sinnlichen Triebes auf das Princip der Freiheit zurückzuführen. Eine sinnliche unvernünftige Natur hat der Mensch nur wegen der Sünde Adam's, sie ist also nichts Natürliches, und doch ist sie wieder ad instar naturalitatis. Tatian.

§. 25.

Die Lehre von der Person Christi.

Synoptische, paulinische, johanneische Christologie. Da nach Paulus Christus wesentlich Mensch ist, nur mit der Bestimmung, dass er der pneumatische Mensch ist, im Unterschiede von dem psychischen, so ist es erst die johanneische Logos-Idee, welcher zufolge das an sich schon vorhandene Subject Fleisch wird. Eine vernünftige Menschenseele aber schliesst sowohl die paulinische als die johanneische Christologie aus.

Gegensatz des Ebionitismus und Gnosticismus. Ursprünglich nahmen die Ebioniten (in jedem Falle ein Theil derselben) nicht einmal eine übernatürliche Entstehung Jesu an, später unterschied man auch in diesem Puncte die Nazaräer von ihnen. Um so mehr wurde die Taufe als der Moment der Ertheilung des heiligen Geistes fixirt, in den pseudoclementinischen Homilien aber ist der heilige Geist das von Anfang an immanente Princip des mit dem Urmenschen identischen Christus. Er ist der in den sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgehende göttliche Menschengeist, welcher Christus zum unsündlichen, absolut Alles wissenden Propheten macht. Dunkler Punct dieser Theorie in Betreff der Geburt Christi *.

Für den Gnosticismus ist in dieser Lehre charakteristisch der wesentlich zu seinem Begriffe gehörende Doketismus, bei welchem sich verschiedene Formen unterscheiden lassen. Entweder ist, wenn zwischen Christus und Jesus wie zwischen zwei verschiedenen Personen unterschieden wird, bloss die gottmenschliche Einheit der Person des Erlösers, oder, ohne diesen Unterschied, die menschliche Erscheinung seiner Person überhaupt eine bloss scheinbare oder bloss vorgestellte, und in diesem letztern

* Vergl. die christl. Gnosis. S. 389. f., 760. f. Lehre von der Dreieinigkeit. Thl. 1., S. 151. f. Jahrb. der Theol. 1844., S. 561. f.

Falle ist seine Erscheinung entweder eine rein pneumatische oder eine wenigstens von einem psychischen Leibe begleitete. Diese drei Modificationen des Doketismus stellen sich uns in Basilides, Marcion und Valentinus dar, der Doketismus überhaupt aber hat auf gnostischem Standpuncte seine Wahrheit in der Nothwendigkeit der Voraussetzung, dass Christus, wenn er als Erlöser aus den Banden der den Geist hemmenden und trübenden Materie befreien soll, selbst von aller verunreinigenden Berührung mit der Materie und dem materiellen Leben frei seyn muss. Der Doketismus ist demnach eigentlich nur der gnostische Ausdruck für die Idee der absoluten Unsündlichkeit, ohne welche die Gnostiker Christus als Erlöser um so weniger sich denken konnten, je speculativer überhaupt ihr Standpunct war *.

Die kirchliche Entwickelung der Lehre von der Person Christi konnte nur von dem Gegensatze gegen den gnostischen Doketismus ausgehen, welcher den Kirchenlehrern alle Realität der evangelischen Geschichte und alle Wahrheit des christlichen Heils aufzuheben schien. Dass Christus als wahrer wirklicher Mensch von einer Jungfrau geboren sey, ist eine der ersten und wichtigsten Antithesen, welche die regulae fidei enthielten **. Der auch bei den Alexandrinern in einzelnen Aeusserungen hervortretende Doketismus erklärt sich sehr natürlich theils aus ihrer transcendenten Richtung, theils aus der Verwandtschaft des Doketismus mit der alterthümlichen, von dem Gegensatze zwischen Geist und Materie so vielfach afficirten Anschauungsweise ***. Von der Behauptung eines wahren und wirklichen Leibes Christi, an welchem zunächst die Realität seiner menschlichen Natur zu hängen schien, ging man fort zu der Behauptung einer menschlichen Seele, welche zuerst von Tertullian ausdrücklich anerkannt, von Origenes zur Grundlage einer weiter entwickelten Theorie gemacht wurde. Die Seele ist das das Göttliche und Menschliche einigende Band. Die Seele Jesu aber hat einen specifischen Vorzug vor allen anderen Menschenseelen, eben diess ist jedoch der Punct, wo die Theorie des Origenes sich in einen Widerspruch mit sich selbst ver-

* Die chr. Gnosis. S. 258. f.
** Die chr. Gnosis. S. 484. f.
*** Die chr. Gnosis. S. 515.

wickelt *. Origenes ist auch hier der Ausgangspunct für zwei entgegengesetzte Richtungen, welche in ihm selbst noch unvermittelt neben einander stehen, es ist derselbe Gegensatz, welchen die Lehre des Sabellius und die des Paulus von Samosata in Ansehung der Person Christi bilden. Ist die menschliche Seele Jesu der substanzielle Mittelpunct der gottmenschlichen Einheit, so kann auch nur sie das Subject derselben seyn, ist sie aber durch den specifischen Vorzug ihrer absoluten Einheit mit dem Logos aus der Kategorie der menschlichen Seelen herausgenommen, so kann nur der Logos das persönliche Subject seyn. Bei Irenäus und Tertullian finden sich die ersten Elemente einer Theorie von der Person Christi, nach welcher Christus als Logos und Mensch die in der Geschichte der Menschheit successiv sich realisirende Idee der Menschheit ist **.

Einzelne bemerkenswerthe Sätze in Betreff der Lehre von der communicatio idiomatum.

§. 26.

Die Lehre von der Erlösung und Versöhnung.

Diese Lehre blieb noch sehr unentwickelt. Sie war im Bewusstseyn der Zeit noch zu identisch mit der Lehre von der Person Christi, wie ja überhaupt zwischen den beiden Lehren von der Person und dem Werke Christi ein so nahes Verhältniss stattfindet, dass die eine auch schon die andere in sich begreift, beide nur eine verschiedene Form für denselben Inhalt sind, sofern man sich die Person Christi immer nur nach Maassgabe dessen denken konnte, was man zu ihrer Befähigung für das Werk der Erlösung für nothwendig erachtete.

Die Vorstellungen von dem Werke der Erlösung mussten verschieden seyn nach den verschiedenen Vorstellungen, welche man von dem Bedürfnisse der Erlösung hatte, und diese selbst konnten sich nur nach der Verschiedenheit der religiösen Standpuncte richten, auf welchen man überhaupt in der ältesten Zeit noch stand. Gnostiker, welche von dem Verhältnisse des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum ausgingen, und dasselbe mehr oder

* Lehre von der Dreieinigkeit, Th. 1., S. 222. f. 566.
** Lehre von der Dreieinigkeit, Th. 1., S. 180. f.

minder dualistisch bestimmten, setzten den Zweck der Erlösung in die Befreiung aus den Banden der Materie und des unreinen materiellen Lebens, und von der Unvollkommenheit und Beschränktheit der Gesetzesherrschaft des Judengottes, oder des Weltschöpfers *, während dagegen die Ebioniten als den Hauptgegenstand der Thätigkeit ihres Propheten der Wahrheit die Wiederherstellung des reinen Mosaismus betrachteten. Dem Einen, wie dem Andern konnten sich die Kirchenlehrer nicht geradezu entgegensetzen. Die Erhebung des Menschen vom Materiellen zum Geistigen war ja auch die Haupttendenz der alexandrinischen Gnosis, und der Begriff des Propheten hing mit dem Begriffe des Logos, als Lehrers, so eng zusammen, dass man seine Erscheinung vor Allem auf die Offenbarung der göttlichen Wahrheit und den Zweck eines ihr entsprechenden sittlichen Lebens beziehen musste. Aus einem höhern Gesichtspuncte ist die Erscheinung des Logos und seine erlösende Thätigkeit aufgefasst, wenn man in ihm das in der Menschheit erschienene Urbild, nach welchem der Mensch sich bilden soll, oder die Mittheilung eines von diesem Einen Puncte aus die Menschheit immer mehr durchdringenden und mit Gott einigenden göttlichen Princips sieht, wie diess eine Hauptidee des O r i g e n e s war.

Was die durch den Tod Jesu vermittelte Versöhnung des Menschen mit Gott betrifft, so nahm die in der Folge so weit ausgesponnene Satisfactionstheorie den Anfang ihrer Entwickelung schon jetzt, und zwar mit dem gnostischen, namentlich marcionitischen Begriffe der Gerechtigkeit, welcher das geeignetste Mittel war, den den Tod Jesu bewirkenden Demiurg, den Gott der Gerechtigkeit, mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. An die Stelle des Demiurg's setzten die Kirchenlehrer den Teufel. Er hatte durch die Sünde ein Recht auf die Menschen. Darum konnte man mit ihm nicht mit Gewalt, sondern nur rechtlich verfahren. Indem der Teufel ein Unrecht an Jesus dadurch beging, dass er an ihm, dem vollkommen Gerechten und Unsündlichen, sich vergriff, so erhielt Jesus eine Macht über ihn, vermöge welcher er die in der Gewalt des Teufels gehaltenen Menschen, die ja ohnediess an sich das Eigenthum des Logos waren, zurücknehmen konnte.

* Die chr. Gnosis. S. 136. f. 267. f.

Die in dieser rechtlichen Weise geschehene Ueberwindung des Teufels war nur dadurch möglich, dass Jesus nicht bloss Mensch, sondern auch der Logos, somit der Gottmensch, war. Origenes entwickelte diese Theorie weiter, indem er nicht nur den Tod Jesu unter den Gesichtspunct eines Kampfes mit der Dämonenwelt und dem Fürsten derselben stellte, sondern auch besonderes Gewicht darauf legte, dass das Blut oder die Seele Jesu dem Teufel als Lösepreis gegeben, der Teufel aber dabei getäuscht worden sey, weil er nicht sah, dass er eine Seele, wie die Seele Jesu war, nicht in seiner Gewalt zu behalten im Stande sey. Unabhängig von dieser auf den Teufel sich beziehenden Vorstellung betrachtet Origenes den Tod Jesu auch als ein aus Liebe zu Gott, zur Tilgung der Schuld der Sünde, dargebrachtes Opfer, und Christus selbst als den Hohepriester, welcher sich selbst in seinem sowohl himmlischen als irdischen Versöhnungsopfer nicht bloss für die Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen geopfert hat, und diese seine versöhnende Thätigkeit noch immer bis an's Ende der Welt fortsetzt *.

§. 27.

Der Glaube und die subjective Aneignung des Heils.

Weiter Begriff des Glaubens. Das Freie des Glaubens im Gegensatze gegen die Gnostiker. Der Glaube als Bedingung der Sündenvergebung; Unterscheidung der Sünden vor und nach der Taufe; Satisfaction, Busse, verschiedene Bestimmungen hierüber. Auch Werke gehören, da der Glaube an sich practisch ist, zum Begriffe desselben. Ueber den paulinischen Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken kam man bald dadurch hinweg, dass man den Glauben mit den Werken verbunden wissen wollte, nur diess machte noch eine Verschiedenheit der Ansicht, dass die Gnostiker im Interesse ihrer Gnosis, die allein das seligmachende Princip seyn sollte, gegen sie die *πρᾶξις*, wie sie das katholische Christenthum nannten, ebenso herabsetzten, wie dagegen die Ebioniten, um alle Bedeutung in das Practische, oder das gesetzliche Thun, zu legen, den Glauben als die noch indifferente Annahme der von Gott dargebotenen Wahrheit betrachteten. Schon jetzt

* Vergl. die Lehre von der Versöhnung. S. 27—67.

wurde das werkthätige Christenthum für so verdienstlich gehalten, dass man nicht bloss das Gebotene, sondern auch noch über das Gebotene hinaus thun zu können glaubte.

Wie man von Anfang an im Begriffe des Glaubens besonders das Princip der Freiheit hervorhob, so legte man überhaupt in Allem, was sich auf die subjective Aneignung des Heils bezog, das grösste Gewicht auf die freie Selbstthätigkeit des Menschen. Von der Gnade und ihren Wirkungen hatte man noch einen sehr unbestimmten Begriff, und sobald man sich einer Collision der beiden in der christlichen Heilsordnung concurrirenden Elemente bewusst wurde, glaubte man sie nur dadurch heben zu können, dass man sich auf die Seite der Freiheit stellte, wie namentlich Origenes, welcher für sein System die schlechthinige Autonomie der Freiheit auch im Gegensatze gegen Gnade und Prädestination in Anspruch nahm.

§. 28.

Taufe und Abendmahl als die äusseren Mittel zur Aneignung des Heils.

An die Stelle der Beschneidung, welche der älteste Judaismus, wie in der Folge noch der häretische Ebionitismus, noch immer als die wesentliche Bedingung der Aufnahme in die Gemeinschaft des messianischen Heils betrachtete, trat die Taufe, die nun als eben so nothwendig und wichtig galt. Wie man die Taufe Jesu als den Moment der unmittelbarsten Mittheilung des heiligen Geistes besonders fixirte, so war auch die Taufe der Christen ein solcher Moment. Die mysteriösen Begriffe des Alterthums, welche schon die Gnostiker christlich modificirten, wirkten auf die Ausbildung der christlichen Lehre von der Taufe ein. Als das erste Moment der mit dem Menschen in der Taufe erfolgenden und seitdem von Stufe zu Stufe weiter gehenden Umänderung bezeichnete man sie am gewöhnlichsten mit dem Namen φωτισμός, und bei der hohen Bedeutung, welche auch Kirchenlehrer, wie Tertullian, der elementarischen Wirksamkeit des Wassers zuschrieben, kam man auch der Vorstellung einer magischen Wirkung des Taufwassers nahe genug.

Dass die Kindertaufe in der ältesten apostolischen Zeit noch

nicht gewöhnlich war, ist, wenn auch nicht aus anderen Stellen, doch aus 1. Kor. 7, 14. mit aller Wahrscheinlichkeit zu schliessen. Zur Zeit Tertullian's und Cyprian's wurde sie schon zur kirchlichen Sitte, sie hatte aber noch so Vieles gegen sich, dass Tertullian sie sehr ernstlich bekämpfte. Origenes dagegen spricht von ihr schon als von einem apostolisch überlieferten Gebrauche.

Ueber die Giltigkeit der Ketzertaufe gab es noch streitende Meinungen.

Neben der Taufe, durch welche, als das Bad der Wiedergeburt, der Christ geboren wird, galt die Eucharistie, wie man das Abendmahl wegen der mit seiner Feier verbundenen Lob- und Dankgebete nannte, als das kräftigste Mittel zur Erhaltung und Förderung des christlichen Lebens, ja sogar, wie man es mit dem höchsten Ausdrucke bezeichnete, als ein Heilmittel gegen den Tod, ein Genuss zur Unsterblichkeit. Allgemein sah man in Brod und Wein den Leib und das Blut Christi, über die Art und Weise aber, wie sie es seyn sollten, fanden zwei verschiedene Vorstellungen statt, von welchen die eine sie als blosse Symbole nahm, die andere aber ihnen eine reale Beziehung auf das Subject gab, dessen Leib und Blut Brod und Wein seyn sollten. Dieses Subject war aber nicht Christus, als der an sich schon aus Leib und Blut bestehende Gottmensch, sondern nur der Logos, welcher auf dieselbe Weise, wie er in seiner Fleischwerdung Fleisch und Blut angenommen hat, unter der Vermittlung des Wortes der Abendmahlsgebete mit Brod und Wein sich verbindet, und in denselben als seinem Fleisch und Blut in unser Fleisch und Blut übergeht. In diesem Sinne reden namentlich Justinus und Irenäus von Brod und Wein, als dem Leibe und Blute Christi. Eine bloss symbolische Bedeutung geben dagegen den Elementen des Abendmahls Tertullian, Clemens und Origenes, die beiden Letzteren mit verschiedenen, zum Theil mystischen Beziehungen *.

Opfer-Idee. Die Eucharistie als Lob- und Dankopfer, als Danksagung für die Gaben der Natur, wie beim Passahmahle; bei Cyprian auch Darstellung des Opfers Christi.

* Man vergl. meine Abh. über die Lehre vom Abendmahle. Tüb. Zeitschrift für Theol. 1839., H. 2., S. 56. f.

Μυστήριον, sacramentum, gemeinsamer Name für Taufe und Abendmahl.

§. 29.

Die Lehre von der Kirche.

Schon früh wurde es gewöhnlich, die Kirche wie als die Eine und allgemeine, so auch als die heilige zu prädiciren. Da man unter der Kirche, nach dem Gange ihrer Entwickelung, keine andere verstehen konnte, als die empirisch wirkliche, so musste man bald der Nothwendigkeit sich bewusst werden, entweder, um das Prädicat der Heiligkeit in seinem vollen Sinne zu nehmen, das der Katholicität zu beschränken, oder, um dieses festzuhalten, den Begriff der Heiligkeit herabzustimmen. In dem Gegensatze des Montanismus zur katholischen Kirche stellt sich uns die Antinomie dieser beiden gleichberechtigten Momente dar: die Montanisten, welche, wie schon der Hirte des Hermas, die Idee der Kirche durch die Ausscheidung der Unheiligen realisiren wollten, stellten die Heiligkeit über die Katholicität, die katholische Kirche, welche ihre Katholicität nicht aufgeben konnte, musste ihr die Heiligkeit unterordnen, entweder so, dass sie den Begriff derselben in etwas rein Aeusserliches setzte, oder ihn als ein erst künftig sich realisirendes Moment betrachtete. Unterschieden die Montanisten sich als die spiritales von den psychici der katholischen Kirche, so sah dagegen diese in ihnen nur Schismatiker, die als solche auch nicht den rechten Geist haben konnten. Der Satz des Irenäus: „ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia“ könnte an sich von der unsichtbaren Kirche verstanden werden, aber in dem andern, wesentlich dazu gehörenden Satze: „ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei,“ ist die geistige Kirche identisch mit der sichtbaren. Der Unterschied einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wenn auch an sich von Tertullian schon ausgesprochen, kam noch nicht zum Bewusstseyn *. War man einmal über jene Antinomie, gemäss der Tendenz der katholischen Kirche, hinweggekommen, so konnte die Einheit der Kirche, und dass ausser ihr kein Heil sey, so streng und bestimmt, wie diess besonders von Cyprian geschah, und zwar schon in Beziehung auf den Episcopat der römischen Kirche, als die cathedra Petri, behauptet werden.

* Schwegler, Montanismus. S. 232. f.

§. 30.

Lehre von den letzten Dingen.

Vorstellungen vom Hades und dem Paradiese. Höllenfahrt Christi.

Lehre von der Auferstehung. Widerspruch der Gnostiker. Sinnliche Vorstellung der meisten Kirchenlehrer. Reinere Ansicht der Alexandriner. Begründung der Lehre von der Auferstehung aus der Analogie der Natur, der Bestimmung des Menschen, den göttlichen Eigenschaften, der christlichen Heilslehre.

Chiliasmus. Weite Verbreitung desselben. Montanismus. Die Opposition gegen den Montanismus bewirkte, nebst der Bestreitung des Chiliasmus durch die Alexandriner, hauptsächlich die allmälige Verdrängung desselben.

Lehre von der Seligkeit und Verdammniss. Reinigungsfeuer. Wiederbringung aller Dinge in dem Systeme des Origenes, in welchem sie mit seiner Lehre von der Freiheit und der Welt zusammenhing.

Erste Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Einleitung.

§. 31.

Die weitere Bewegung des Dogma's im Allgemeinen.

Die Entwickelung des christlichen Dogma's hatte zu Anfange des vierten Jahrhunderts die grossen Gegensätze des Judenthums und Heidenthums, des Ebionitismus und Gnosticismus, gegen welche es sich in dem ersten Stadium seiner Entwickelung erst abgrenzen musste, schon hinter sich. Nur der vorübergehende Versuch des Kaisers Julian regte das apologetische Interesse gegen das Heidenthum noch einmal an. An die Stelle des Gnosticismus war

jetzt zwar der um die Mitte des dritten Jahrhunderts entstandene und seit dem Ende desselben in den christlichen Ländern sich verbreitende Manichäismus getreten, aber ein aus so heterogenen Elementen bestehendes, aus den Religionen des höhern Orients stammendes Religionssystem *, dessen Anhänger nicht einmal als eine christliche Secte angesehen werden konnten, lag zu sehr ausserhalb des christlichen Gesichtskreises. Doch stellte es in seiner Lehre vom Bösen ein Problem auf, das auch für die christliche Speculation wichtig genug war, um sich theils mit der dualistischen Weltansicht noch genauer auseinanderzusetzen, theils in die Gegensätze des sittlich religiösen Bewusstseyns tiefer einzugehen. Nachdem das christliche Dogma über diese allgemeineren Gegensätze hinweggekommen war, richtete sich seine sich mehr concentrirende Bewegung auf die Hauptmomente, die zum unmittelbaren Inhalte des christlichen Bewusstseyns gehörten. Wie schon in der ersten Periode das Göttliche der Person Christi das Hauptobject geworden war, in welchem das christliche Bewusstseyn den absoluten Inhalt, von welchem es erfüllt war, aus sich herausstellte, und sich selbst gegenständlich machte, so folgte es auch ferner demselben Zuge, aber die einmal begonnene Bewegung ging nun auch, wie es die Verwandtschaft der Dogmen von selbst mit sich brachte, von dem Einen zu dem Andern fort. Die Homousie des Sohnes führte von selbst zu der Homousie des heiligen Geistes, und die göttliche Seite der Person Christi konnte man nicht zum Gegenstande der speculativen Betrachtung machen, ohne dass man von ihr auf die andere menschliche Seite getrieben wurde. Während die orientalisch-griechische Kirche auf dieser objectiven Seite des Dogma's in der Theologie im engern Sinne und in der Christologie ihren Verlauf nahm, und das über die Person Christi, seine Einheit und Zweiheit, erregte Interesse bis zu seiner äussersten Spitze verfolgte, nahm auf einem andern Puncte, in der occidentalisch-lateinischen Kirche, eine Bewegung ihren Anfang, welche ihren Anfangspunct auf der, jener objectiven Seite gegenüberliegenden, subjectiven oder anthropologischen, den Menschen, als das Subject des christlichen Bewusstseyns, betreffenden Seite hatte. In allen diesen dogmatischen Bewegungen handelte es sich um

* Das manichäische Religionssystem. 1831.

Gegensätze, deren jeder ein eigenthümliches, theils religiöses, theils speculatives Interesse für sich in Anspruch nahm, woraus es zu erklären ist, dass jeder Streit dieser Art nicht nur die Gemüther sehr lebhaft beschäftigte und in weitem Umfange sich verbreitete, sondern auch erst nach mehrfachen, längere Zeit dauernden, Schwankungen, zu seiner Entscheidung kommen konnte. Das Princip der Bewegung war der innere Trieb des Dogma's selbst, aus der Unbestimmtheit seines Inhaltes zu seiner Bestimmtheit fortzugehen, das Interesse aber, das das Bewusstseyn der Zeit an der Entwickelung des Dogma's nahm, war so sehr nicht speculativer, sondern rein religiöser Natur, dass, so unentschieden auch längere Zeit der Kampf seyn mochte, doch nach der einmal erfolgten Entscheidung nur die eine der beiden streitenden Meinungen als die schlechthin wahre gelten sollte. Ja, so unduldsam war die in dem einseitigen, abstracten Interesse der Religion befangene Zeit, dass nicht nur die unterliegende Meinung und Partei nicht einmal als eine geduldete im Staate existiren durfte, sondern sogar längst nicht mehr lebende Kirchenlehrer noch Verdammungsurtheile über sich ergehen lassen mussten, um den Anstoss zu beseitigen, welchen das geschärftere christlich-religiöse Bewusstseyn der spätern Zeit an ihrer, der damaligen Orthodoxie nicht mehr conformen, Lehrweise nahm. Was an Origenes noch unter dem Kaiser Justinian geschah, ist das auffallendste Beispiel dieser Art. Bei der durchaus vorherrschenden Beziehung aller dogmatischen Fragen auf das Seligkeits-Interesse der Religion kann man sich nicht wundern, dass in die theologischen Verhandlungen so viel Fremdartiges und Unlauteres, so viel Willkürliches und Subjectives sich einmischte. Zudem war ja die christliche Kirche schon in die Periode eingetreten, in welcher das Christenthum als Staatsreligion, frei von den bisher noch hemmenden Schranken, auch seine hierarchische Tendenz freier aus sich entwickeln konnte, und aus der Abhängigkeit der Kirche vom Staate ging schon der byzantinische Hofdespotismus hervor, welcher gerade in Sachen des Dogma's den freiesten Spielraum seiner Willkür hatte. Es war aber auch diess keineswegs gegen den Geist einer Zeit, deren Bedürfniss es einmal war, Alles, was das Dogma betraf, nur in der Gestalt der Religion und die Religion selbst

nur in der Gestalt der Kirche und des äusserlich fixirten kirchlichen Glaubens zu haben.

§. 32.

Der Arianismus und die Homousie.

Wie aber diese Gestalt des Zeitbewusstseyns überhaupt keine bloss zufällige war, so blieb das Dogma selbst in dem allgemeinen Gange seiner Entwickelung von allen jenen zufälligen Einwirkungen unberührt. Es entwickelte sich auch in der von persönlichen Interessen und Leidenschaften so vielfach bewegten Periode ganz so, wie es seinem Begriffe gemäss war. Diess zeigt sich sowohl an der Folge der Dogmen, welche nun nach einander in Bewegung kamen, als an der Form, in welcher sie kirchlich fixirt wurden. Das Hauptdogma, das allen anderen voranging, und daher auch einen bestimmenden Einfluss auf die anderen Dogmen hatte, war die Lehre von der Gottheit des Sohnes. Auf der Synode in Nicäa war zwar die Homousie festgesetzt, aber der Streit nahm erst nach derselben noch seinen eigentlichen Verlauf. Der Arianismus war nur äusserlich, nicht innerlich, überwunden. Er hatte im Bewusstseyn der Zeit noch zu mächtige Haltpuncte, da die abstracte Absolutheit des Vaters, die er lehrte, dem monotheistischen Interesse des alttestamentlichen Gottesbegriffs ebenso zusagte, als dem polytheistischen des noch so nahe stehenden Heidenthums die Unterordnung des Sohnes, als eines zweiten Gottes, unter den Vater. Erst im weitern Verlaufe des Streits wurde man sich klarer bewusst, dass nur die nicänisch-athanasianische Homousie des Sohnes der adäquate Ausdruck für den absoluten Inhalt war, welchen das christliche Bewusstseyn in der Lehre von der Gottheit des Sohnes objectiv aus sich herausstellen wollte. Man darf nicht vergessen, dass in der ersten Hauptperiode überhaupt, so lange Alles noch darauf ankam, den Inhalt des christlichen Dogma's in seine Momente auseinander zu legen, und was in ihm christlich war, sich so klar als möglich zu machen, das bewegende Princip der Entwickelung des Dogma's die absolute Idee des Christenthums war. Mochte der Arianismus auf dem Standpuncte der Verstandesreflexion, auf welchem er stand, noch so viel Wahres und Einleuchtendes haben, das ächte christlich-religiöse Interesse konnte er nicht befriedigen.

Denn wie konnte das Christenthum als absolute Religion und Offenbarung mit einer Lehre zusammenbestehen, welche den Sohn so tief unter die Absolutheit des Vaters herabsetzte und so streng von seinem Wesen trennte, dass er seinem Wesen nach selbst nicht vermögend war, das absolute Wesen des Vaters zu erkennen und zu offenbaren, wie diess ausdrücklich von Arius und den Arianern behauptet wurde? In dem arianischen Begriffe des Sohnes, als eines blossen Geschöpfs, wurde dem Christenthume selbst sein absoluter Charakter abgesprochen, und der Arianismus musste, wenn nicht die Entwickelung des christlichen Dogma's mit ihrem immanenten Princip in Widerspruch kommen sollte, zuletzt nothwendig zur Härese werden.

§. 33.

Der Gegensatz der antiochenischen und der alexandrinischen Theologie.

Demungeachtet hatte auch der Arianismus nicht bloss ein speculatives, sondern auch ein ächt christlich-religiöses Moment. Die nicänische Homousie war aus der alexandrinischen Theologie hervorgegangen, deren grösste Einseitigkeit es war, dass sie in ihrer transcendenten Richtung das Endliche nur als ein verschwindendes Moment des Unendlichen betrachtete und es daher auch nicht zu einem realen Unterschiede des Endlichen und Unendlichen bringen konnte. Der Arianismus hatte die Tendenz, nicht bloss den Sohn vom Vater zu trennen, sondern in dieser Trennung dem Endlichen die Sphäre seines eigenen selbstständigen Daseyns zu sichern. Sein Fehler aber war die abstracte Trennung des Endlichen vom Unendlichen. So hatte man in dem Sohne und in der Welt, deren Princip der Sohn als Geschöpf und als Weltschöpfer war, ein Endliches, das vom Unendlichen wesentlich verschieden war, aber man hatte es nur als Endliches für sich, was dem christlichen Bewusstseyn unmöglich genügen konnte, dessen absoluter Inhalt weder das Endliche für sich, noch das Unendliche für sich ist, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Sah man von dem zweideutigen, sich selbst aufhebenden Begriffe eines Logos ab, welcher als Geschöpf zugleich Weltschöpfer seyn sollte, so war die arianische Theorie von der Person Christi we-

sentlich keine andere als dieselbe, welche schon Paulus von Samosata aufgestellt hatte. Die weitere Entwickelung des christlichen Dogma's musste daher in ihrem innern Zusammenhange offenbar dahin gehen, die Realität des Endlichen, wie sie der Arianismus in seinem Begriffe des Sohnes als eigenes selbstständiges Moment aufgefasst hatte, nicht im Widerspruche gegen die Homousie des Sohnes, sondern unter Voraussetzung derselben zu behaupten: diess ist die Bedeutung, mit welcher nunmehr die antiochenische Theologie, in ihrem Unterschiede von der alexandrinischen, in die Entwickelungsgeschichte des Dogma's eingreift. Die Realität des Endlichen, wie sie vom christlichen Bewusstseyn festgehalten werden muss, war jetzt der Hauptbegriff, um welchen es sich handelte. Wie es durchaus noch die Person Christi war, an welcher das christliche Bewusstseyn sich mit sich selbst auseinandersetzte und seinen Inhalt zu der Form verarbeitete, in welcher es sich mit ihm Eins wissen konnte, so konnte auch die Realität des Endlichen nur an der Person Christi fixirt werden. Die wesentlich menschliche Realität der Person Christi festzustellen, war das Hauptbestreben der Antiochener. Wie Christus Gott im absoluten Sinne war, so sollte er beides zugleich seyn, ebenso wahrer und wirklicher Mensch, wie er wahrer und wirklicher Gott war. Anders konnten sich die Antiochener das Verhältniss der beiden Naturen in Christus nicht denken, da ihre vorherrschende Tendenz überhaupt war, wie auch ihre Bestreitung der allegorischen Schrifterklärung der Alexandriner beweist, Göttliches und Menschliches, Endliches und Unendliches, Idee und Wirklichkeit, nicht zu identificiren, sondern auseinander zu halten. In derselben Richtung schloss sich, was schon für die weitere Entwickelung des Dogma's in der abendländischen Kirche bemerkenswerth ist, an die antiochenische Kirche die römische an, durch deren Mitwirkung hauptsächlich die Lehre von der Person Christi ihre kirchliche Form erhielt. Es ist aber wohl zu beachten, dass das Hauptproblem, das hier gelöst werden sollte, nicht die Realität der menschlichen Natur für sich, sondern nur in ihrer Einheit mit der göttlichen war. So lange jedoch diese Einheit noch nicht auf einen klaren und bestimmten Begriff gebracht war, was durch blosse Antithesen nicht geschehen konnte, konnte es nicht be-

fremden, dass auch die entgegengesetzte alexandrinische Lehrweise, nach welcher das Substanzielle der Person Christi nur das Göttliche war, und das Menschliche ein blosses Accidens an ihm, oder sogar blosser Schein, sich noch immer behauptete, und sich in allen möglichen Formen auszubilden suchte. Aber ein sehr bedeutender, für die Zukunft wichtiger Fortschritt war schon diess, dass wenigstens anerkannt war, auch die menschliche Natur müsse zu ihrem Rechte kommen, und das Problem der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen könne nur in einer solchen Einheit beider gelöst werden, in welcher die Realität des Einen der des Andern nicht nachsteht. Nur war es erst einer spätern Zeit vorbehalten, was zunächst bloss im Interesse des religiösen Bewusstseyns in einer allgemeinen Formel ausgesprochen worden war, auch für das denkende Bewusstseyn festzustellen.

§. 34.

Der Augustinismus.

Sollte es aber je dazu kommen, so musste vor Allem das Endliche in seinem tiefern Begriffe aufgefasst werden. Das Endliche des Arianismus ist der Sohn, oder da der Sohn, wie ihn der Arianismus nimmt, eigentlich nur das Princip der Welt ist, die Welt. In den Streitigkeiten über die Person Christi ist das Endliche dem subjectiven Bewusstseyn schon dadurch näher gerückt, dass es das Menschliche der Person Christi ist, dessen wahre Realität man aus dem Grunde für sich in Anspruch nimmt, weil Christus, wenn er nicht als Mensch ebenso gleichen Wesens mit uns ist, wie er als Gott gleichen Wesens mit Gott ist, nicht unser Erlöser wäre. Die Realität des Endlichen hat also hier schon dieses subjective Interesse. Aber erst der Augustinismus ist es, welchem das Endliche, das in das dem christlichen Bewusstseyn entsprechende Verhältniss zum Absoluten gesetzt werden soll, das endliche Subject des unmittelbaren Selbstbewusstseyns ist, der Mensch. Wie sich der Mensch in der Endlichkeit seines Wesens zur absoluten Idee Gottes verhält, ist die Hauptfrage, mit welcher der Augustinismus die Entwickelung des Dogma's zu einem neuen, höchst bedeutungsvollen Moment fortführte. Die Grundidee des Christenthums ist die Einheit des Menschen

mit Gott, und die absolute Forderung, dass der Mensch, als das Subject der Religion, in seinem subjectiven Bewusstseyn, mit der absoluten Idee Gottes, als dem absoluten Inhalte der Religion, sich zur Einheit zusammenschliessen soll. Was der Mensch wesentlich ist, welche Realität er in seiner Endlichkeit dem Absoluten gegenüber hat, ist daher die Hauptfrage, um welche es sich handelt, und die Antwort, welche der Augustinismus auf diese Frage gibt, ist, dass der Mensch in seiner Endlichkeit nur das Nichtige, von Gott Abgekehrte, der böse, von dem Princip der Sünde beherrschte Wille ist. Wenn bisher der Gegensatz des Menschen zu Gott und zu sich selbst dem Bewusstseyn des Menschen immer noch äusserlich und transcendent blieb, und darum auch noch nicht das volle Bewusstseyn seiner Endlichkeit in ihm erwecken konnte, so ist er nun erst ihm näher gerückt, und in das Innerste seines Wesens, in die Tiefe seines sittlichen Bewusstseyns, eingedrungen. Tiefer kann sich der Mensch der Negativität, der Endlichkeit und Nichtigkeit seines ganzen Wesens, Gott gegenüber, nicht bewusst werden, als im augustinischen Begriffe der Sünde, in welchem die Sünde, als Erbsünde, zur eigenen Natur des Menschen geworden ist. Alles, wodurch das durch die Sünde Verlorene ihm wieder zu Theil wird, kann daher nur ein freies Geschenk der Gnade seyn, und sein ganzes Bewusstseyn theilt sich so in den Gegensatz der Sünde und der Gnade, als die beiden einander völlig entgegengesetzten Elemente desselben. Der Augustinismus ist auf diese Weise eine Vertiefung des christlichen Bewusstseyns in sich selbst, durch welche erst das christliche Dogma in seiner weitern Entwickelung diese subjective, den Menschen selbst, als das Subject der Religion, betreffende Seite als neues Moment aus sich herausgestellt hat. Dass der Mensch der Absolutheit Gottes, oder der göttlichen Gnade, gegenüber sich nur als das Endliche und Negative wissen kann, ist nun als dogmatischer Satz ausgesprochen und zu einer wesentlichen Bestimmung des christlichen Bewusstseyns geworden. Es war diess ein sehr wichtiger Fortschritt in der Entwickelung des Dogma's, aber es stellen sich in demselben sogleich auch die Momente heraus, welche selbst erst einer weitern Vermittlung bedurften. Nur als Sünder sollte der Mensch sich wissen und seine eigene unmittelbarste

That sollte die Sünde seyn, und doch wurde sie auf einen jenseits des individuellen Bewusstseyns liegenden Ursprung zurückgeführt, welcher zwar nicht, wie nach Origenes, in der übersinnlichen Welt liegt, sondern in der sinnlichen, aber als mit dem Anfange des Menschengeschlechts zusammenfallend, doch gleichfalls idealer, übergeschichtlicher Natur ist. Schon dadurch kam das augustinische Dogma mit der Freiheit und dem Selbstbewusstseyn des Subjects in Widerstreit, noch mehr geschah diess durch das andere Moment, das der Gnade, welche als unwiderstehlich wirkend alle subjective Freiheit aufhebt. Aber auch selbst der Dualismus, welchen Origenes wenigstens noch als Gegensatz der Freiheit des Subjects und der Absolutheit Gottes stehen liess, ist noch nicht überwunden, sondern er drängt sich nur in einer neuen Form in das christliche Bewusstseyn wieder ein. Der Hass gegen das Böse, welcher den in seiner Ueberspannung sich selbst aufhebenden Begriff der Sünde aus sich erzeugte, und dieselbe subjective Grundstimmung des Systems ist, wie der Abscheu vor der Materie bei den Gnostikern, bringt das absolute Wesen Gottes in Zwiespalt mit sich selbst, indem er es in zwei einander entgegengesetzte Eigenschaften trennt, deren jede das absolute Wesen Gottes für sich selbst seyn will, Gerechtigkeit und Gnade. Diese neue Form des Dualismus unterscheidet sich von den früheren nur dadurch, dass sie dem sittlichen Bewusstseyn angehört, und der Gegensatz, in dessen Sphäre sie sich bewegt, nichts ausser Gott setzt, sondern in der absoluten Idee Gottes selbst begriffen ist. Nur um so mehr aber stritt mit derselben, dass die beiden einander gegenüberstehenden Eigenschaften einen so unvermittelten, in keiner höhern Einheit begründeten Gegensatz bilden. Warum es so seyn soll, kann man sich aus dem Systeme selbst nicht erklären; man kann nur auf den unvertilgbaren Hass gegen das Böse zurückgehen, welcher sich nicht befriedigt sehen könnte, wenn nicht der Sünde durch die göttliche Gerechtigkeit ihr Recht angethan würde. Der so tief wurzelnde Hass gegen das Böse aber, woraus anders ist er, seinem letzten subjectiven Grunde nach, zu erklären, als aus einer Nachwirkung der manichäischen Weltansicht in dem Geiste Augustin's? Die Sünde wirkt in seinem Systeme in der Menschheit mit derselben Macht eines selbstständigen Princips,

wie in den gnostischen Systemen die Materie in der Welt. Wie früher Geist und Materie, und wie bei Origenes Gott und Freiheit, sind jetzt das Gute und das Böse, oder Sünde und Gnade die substanziellen Mächte, in deren Gegensatze Alles begriffen ist. Wie diese in Augustin's Systeme noch unvermittelten Momente das treibende Princip der weitern Bewegung des Dogma's waren, zeigt die folgende Geschichte.

§. 35.

Das System der Theologie.

Eine systematische Entwickelung des Dogma's, wie früher Origenes eine solche versuchte, gibt es nicht. Es fehlt zwar nicht an Schriften, welche eine zusammenhängende Darstellung der Lehren des christlichen Glaubens geben, aber es geschieht diess nicht sowohl für einen wissenschaftlichen, als vielmehr nur für einen populären Zweck, für den katechetischen Vortrag. Schriften dieser Art sind die dreiundzwanzig Katechesen des Cyrillus von Jerusalem, die katechetische Rede Gregor's von Nyssa, Augustin's Enchiridion de fide, spe et charitate u. a.; sie sind wenigstens als eine Vorarbeit für eine systematische Behandlung des Dogma's anzusehen, sofern überhaupt damals das Populäre und das Wissenschaftliche noch nicht so streng geschieden waren, und auch schon diess zur systematischen Gestaltung des Dogma's beitrug, dass man sich überhaupt des Zusammenhangs der einzelnen Lehren des christlichen Glaubens mehr und mehr bewusst wurde. Das umfassendste Werk, in welchem ein ganzes System der christlichen Theologie aufgestellt ist, sind Augustin's zweiundzwanzig Bücher de civitate Dei, aber auch sie sind keine Dogmatik, sondern eine Apologetik im grossartigsten Styl. Wenn auch diese Periode noch kein systematisches Werk über das christliche Dogma hervorbrachte, so war doch durch den Gegensatz, in welchen Augustinus die beiden Hauptlehren von der Sünde und Gnade zu einander setzte, und die stete Beziehung aller anderen Lehren auf diese beiden Hauptpuncte des christlichen Bewusstseyns, ein solcher Fortschritt zu einem wissenschaftlichen Systeme geschehen, dass ein solches, wenn auch in einer besondern Dar-

stellung noch nicht ausgeführt, in den wesentlichen Elementen schon vorhanden war.

§. 36.

Die Kirchenlehrer und ihre Schriften.

Die Kirchenlehrer, deren Schriften neben den für diese Periode sehr wichtigen Synodalacten die Hauptquelle für die Geschichte des Dogma's sind, zerfallen auch jetzt wieder in die beiden Hauptclassen der griechischen und lateinischen. Die Ersteren gruppiren sich hauptsächlich um die beiden grossen Streitigkeiten, welche die orientalisch-griechische Kirche beschäftigten, und diese selbst wieder in zwei Parteien theilten.

I. Die griechischen Kirchenlehrer.

1) Die Periode des arianischen Streits.

Ausserhalb des arianischen Streits stehen wenigstens mit ihren Schriften die beiden palästinensischen Kirchenlehrer:

a) Eusebius, Bischof von Cäsarea, mit den beiden apologetischen Werken: *Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή* und *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις*, Praepar. evang. und Demonstr. evang., und den beiden Schriften gegen Marcellus von Ancyra: Contra Marc. und De eccles. theol.

b) Cyrillus, Bischof von Jerusalem, mit seinen dreiundzwanzig Katechesen, deren fünf letzte, die mystagogischen genannt, das Dogma näher berühren.

Für den arianischen Streit selbst ist der Hauptschriftsteller:

Athanasius, der berühmte Bischof von Alexandrien, gest. im J. 373. Unter seinen Schriften haben für die Geschichte des Streits die grösste Wichtigkeit seine vier *λόγοι* gegen die Arianer. Apologetisch sind die beiden zusammengehörenden Schriften: *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* und *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τȣ̃ λόγȣ*. Zweifelhaft ist die Aechtheit mehrerer, in der Sammlung seiner Werke befindlicher, Schriften *.

An Athanasius schliessen sich zunächst an die drei kappadocischen, eng unter sich verbundenen Kirchenlehrer, Basilius der Grosse, Bischof von Neucäsarea, Gregorius von Nazianz **

* Möhler, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. 1837.

** Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. 1825.

und Gregorius von Nyssa, welche neben Origenes, dessen Geist besonders in den beiden Gregor fortlebte, unstreitig die gebildetsten Kirchenlehrer der alten Zeit waren. Ihre Schriften beziehen sich beinahe durchaus auf die Vertheidigung und weitere Begründung des nicänischen Dogma's.

Von dem Hauptgegner, welchen sie bestreiten, dem Arianer Eunomius, ist noch dessen Apologie und ein Glaubensbekenntniss vorhanden.

Epiphanius, Bischof von Salamis, oder Constantia auf der Insel Cypern, ist, da er seine Ketzergeschichte für den Zweck einer orthodoxen Widerlegung schrieb, auch als dogmatischer Schriftsteller aufzuführen.

2) Die Periode des nestorianischen Streits.

a) Auf der alexandrinischen Seite ist der bedeutendste Schriftsteller der Bischof Cyrillus von Alexandrien. Unter seinen Streitschriften nehmen seine zwölf Anathematismen gegen Nestorius, auf deren Vertheidigung sich die übrigen beziehen, die erste Stelle ein. Als Apologet trat er in seinen zehen Büchern gegen Julian auf.

b) Auf der Seite der antiochenischen Kirche, deren Theologie jetzt die vorherrschende wird, ist die grössere Zahl bedeutender Kirchenlehrer.

Johannes, Chrysostomus, Bischof von Constantinopel, gest. im J. 407, ist zwar vorzugsweise exegetischer und homiletischer Schriftsteller, aber auch als solcher ein treuer Repräsentant der antiochenischen Theologie.

Theodorus, Bischof von Mopsvestia, gest. im J. 429. Seine exegetischen Schriften, soweit wir sie noch haben, sind auch für die Geschichte des Dogma's von Interesse.

Theodoretus, Bischof von Cyrus in Syrien, gest. im J. 457, ist der bedeutendste dogmatische Schriftsteller auf dieser Seite. Seine Schriften gegen Cyrill und seine Dialogen (Ἐρανιστής).

Aus der Periode nach der Synode von Chalcedon verdienen noch die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius erwähnt zu werden, ein Product aus der Schule des Neuplatonikers Proklus, zuerst genannt im J. 532.

II. Die lateinischen Kirchenlehrer.

Hilarius, Bischof von Pictavium (Poitiers) in Gallien, gest. im J. 368, schrieb zur Vertheidigung der nicänischen Lehre zwölf Bücher de trinitate, mit manchen eigenthümlichen Ideen.

Ambrosius, Bischof von Mailand, gest. im J. 398, und Hieronymus, geb. im J. 331 zu Stridon in Dalmatien, römischer Schriftsteller, gest. im J. 420 in Palästina, sind, obgleich Hauptträger der kirchlichen Lehre und Theologie, als dogmatische Schriftsteller weniger erheblich.

Der bei Weitem hervorragendste ist Augustinus, Bischof von Hippo Regius, geb. zu Tagaste in Numidien, im J. 354, gest. im J. 430. Seine zahlreichen Schriften zerfallen in mehrere Classen; für die Dogmengeschichte sind die wichtigsten: die apologetische, De civitate Dei in 22 Büchern, und die dogmatisch-polemischen, gegen die Arianer, Donatisten, Manichäer und Pelagianer.

Pelagius, Epist. ad Demetriadem, libellus fidei ad Innocentium.

Johannes Cassianus, Collationes Patrum. XXIV.

Vincentius, Commonitorium vom J. 434.

Faustus von Riez, De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, libri 2., vom J. 475.

Wie diese beiden Letzteren, gehört wahrscheinlich auch der unbekannte Verfasser der erst im J. 1643 von J. Sirmond herausgegebenen Schrift Praedestinatus* in die Classe der semipelagianischen Schriftsteller.

Auf der andern Seite stehen:

Prosper von Aquitanien, De gratia Dei et libero arbitrio (contra collatorem, d. h. Cassian) und andere Schriften für Augustin.

Fulgentius von Ruspe, De veritate praedestinationis et gratiae Dei libri 3. u. a.

De vocatione omnium gentium, von einem unbekannten Verfasser.

Aus der Reihe der römischen Bischöfe ist Leo I. wegen des dogmatischen Inhalts mehrerer seiner Briefe zu nennen.

* Ueber diese Schrift, deren Ursprung noch nicht ganz aufgehellt ist, ist zu vergl.: Wigger's Versuch einer pragmatischen Darstellung des Semipelagianismus. 1833., S. 320. f.

Die Geschichte der Apologetik.

§. 37.

Der Fortschritt der Apologetik.

Die Apologetik hatte, auch nachdem das Christenthum schon zur Staatsreligion geworden war, noch immer eine sehr wichtige Bedeutung. Das practische Interesse derselben vertritt Cyrillus von Alexandrien in seinem, gegen den Kaiser Julian gerichteten, apologetischen Werke. Wie aber Julian in seinen drei, gegen die Christen geschriebenen Büchern, so heftig und bitter sein Angriff auf das Christenthum war, in welchem er nur eine Mischung des Schlechtesten aus dem Judenthum und Heidenthum sah, doch nichts wesentlich Neues vorbrachte, so bietet auch die Widerlegungsschrift des Cyrillus für die Geschichte der Apologetik nichts Erhebliches dar. Weit wichtiger ist, und als ein Fortschritt der Apologetik zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung anzusehen, dass die drei Hauptapologeten, Athanasius, Eusebius von Cäsarea und Augustinus, die Aufgabe der Apologetik aus dem Gesichtspuncte der Religionsphilosophie und Religionsgeschichte auffassen, und von diesem aus, auf eine den gnostischen Systemen analoge Weise, das Christenthum, gegenüber der ganzen, ihm vorangegangenen Entwickelung der Welt- und Religionsgeschichte, als die über Alles übergreifende Macht, oder als die absolute Religion, darzustellen suchen. Nach Athanasius verhalten sich Heidenthum und Christenthum zu einander, wie der verlorengegangene und wiedergewonnene Logos, oder wie die Religion der Sünde und die Religion der Erlösung und des vernünftigen Gottesbewusstseyns. Auf dem religionsgeschichtlichen Wege führte Eusebius den Beweis, dass die Christen im guten Bewusstseyn der vernünftigen, in der Natur der Sache selbst liegenden Gründe von der heidnischen Religion sich losgesagt haben, und dass das Christenthum, als Christianismus, in seinem Unterschiede sowohl von dem Judaismus als dem Hellenismus, nicht bloss die Erneuerung und Wiederherstellung, sondern auch die Erfüllung und Vollendung der ursprünglichen alttestamentlichen Religion sey. Den grossartigsten Versuch dieser Art, das Christen-

thum als die immanente Idee der Welt und der Weltgeschichte aufzufassen, machte Augustinus in seiner Schrift de civitate Dei. Die civitas Dei ist die sich realisirende Idee des göttlichen Weltplans. Die absolute Wahrheit ihrer Idee beweist Augustinus an der Nichtigkeit der heidnischen Religion, deren Götter nicht die Urheber der irdischen Grösse sind, die man ihnen zuschreibt. Die Grösse des römischen Reichs kann nur teleologisch in Beziehung auf das Christenthum betrachtet werden. Diess ist die absolute Wahrheit der an sich seyenden Idee der civitas Dei. In ihrer absoluten Wahrheit muss sie sich auch geschichtlich expliciren. Diess kann nur in einem Processe geschehen, in welchem sie erst einen Gegensatz überwindet, dessen Grund in einem in der intelligibeln Welt geschehenen Abfalle liegt. Geschichtlich sich explicirend ist die civitas Dei die civitas hujus saeculi, in welcher die beiden civitates, die himmlische und die irdische, so ineinander sind, dass in dem steten Kampfe der einen mit der andern ihr zeitlicher Verlauf fortgeht bis zum Weltgericht, in Folge dessen sie sich in die beiden Reiche, das der Erwählten und das der Verdammten, für alle Ewigkeit scheiden. So ist die civitas Dei die Bewegung ihrer absoluten Idee in ihren drei Momenten. In ihrem metaphysischen Anfange spaltet sie sich in sich selbst, und durchläuft die Weltgeschichte, um in dem transcendenten Jenseits der augustinischen Dogmatik zur verwirklichten Idee zu werden.

Dem Weissagungsbeweise gab man die möglich grösste Ausdehnung. Noch immer nahm man auch dämonische Weissagungen an, doch ist Augustinus schon misstrauisch gegen die heidnischen Orakel von Christus.

Zur Bestimmung des Begriffs des Wunders that Augustinus den ersten Schritt dadurch, dass er das Wunder für bloss relativ und subjectiv erklärte. Das Wunder ist demnach an sich natürlich, aber mit der Natur verband Augustinus nicht den Begriff der Ordnung und Gesetzmässigkeit, sondern nur den Begriff der göttlichen Willkür und Allmacht.

§. 38.

Die Lehre von der Schrift und Tradition.

Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche

in Ansehung der Apokryphen des A. T. Afrikanische Synoden zu Hippo im J. 393, zu Carthago im J. 397.

In Betreff des neutestamentlichen Kanons verschwindet der von Eusebius gemachte Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena immer mehr. Apokalypse. Hebräerbrief.

Ansicht der Manichäer vom A. T. und den Evangelien.

Ueber die Inspiration dachte man ebenso, wie früher, wenn auch einzelne Aeusserungen der Individualität und Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller etwas mehr einzuräumen scheinen. Die Tendenz der Antiochener, Göttliches und Menschliches strenge auseinander zu halten, musste auch auf die Inspirationstheorie Einfluss haben. Es fehlt nicht an Andeutungen, dass sie die gewöhnliche überspannte Vorstellung nicht ganz theilten.

In dem Begriffe der Tradition hatte man von Anfang an das Princip der objectiven Wahrheit des sich entwickelnden kirchlichen Dogma's aufgefasst. Christlich wahr konnte ja nur seyn, was als apostolisch, somit als von den Aposteln her überliefert galt. So ausdrücklich, wie früher, wird jedoch der apostolische Ursprung nicht mehr als das Hauptkriterium der Tradition aufgestellt. Es zeugt von dem schon erstarkten Selbstbewusstseyn der katholischen Kirche, dass sie ein immanentes Princip der Wahrheit in sich zu haben sich bewusst war, wie diess besonders von den Synoden ausgesprochen wurde, wenn sie als Organe des göttlichen Geistes ihre Beschlüsse zu fassen behaupteten. Je mehr das Dogma durch die im Laufe der Periode hinzukommenden kirchlichen Bestimmungen sich erweiterte, desto mehr musste die Frage sich aufdrängen, wie das kirchlich fixirte Dogma sich zur Schrift verhalte. Diese Frage warfen Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz aus Veranlassung der Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes auf, und der Erstere beantwortete sie durch die Unterscheidung zwischen Kerygmen und Dogmen. Jene sind die von Anfang an ausgesprochene und in der Schrift enthaltene Lehre, diese sind erst im Laufe der Zeit zu ihrer öffentlichen Anerkennung gekommen, sobald sie aber als Theile der kirchlichen Lehre gelten, kann man mit ihnen nur das Bewusstseyn verbinden, dass sie an sich, oder auf geheime Weise von Anfang an in der Tra-

dition vorhanden waren *. Die Tradition ist so überhaupt das auf dem objectiven Grunde des Dogma's, in Gemässheit seines immanenten Princips, sich entwickelnde kirchliche Bewusstseyn. Die Identität der Tradition mit sich selbst wurde schon so sehr festgehalten, dass Athanasius abweichende und widersprechende Erklärungen orthodoxer Kirchenlehrer als eine bloss scheinbare Differenz betrachtet wissen wollte.

Ueberhaupt bildete sich die Lehre von der Tradition nicht bloss so, dass man ihren Begriff nur zu Hilfe genommen hätte, um nachher noch dogmatisch zu rechtfertigen, was einmal im Laufe der Entwickelung des Dogma's zum Inhalte des kirchlichen Bewusstseyns geworden war, sondern man war sich von Anfang an der Bedeutung bewusst, welche der Begriff der Tradition, als des Princips der kirchlichen Lehre, haben musste, und von diesem Bewusstseyn aus entwickelte sich der Begriff mehr und mehr in seiner Consequenz. Wäre diess nicht der Gang der Sache gewesen, so könnte es in der That befremden, dass die Lehre von der Tradition schon jetzt auf eine so methodische und für alle Zukunft grundlegende Weise entwickelt worden ist, wie diess bei keiner andern Lehre des kirchlichen Systems der Fall war. Dass diess gerade in der abendländischen Kirche geschah, in welcher der Begriff der Tradition von Anfang an in seiner bestimmtern Bedeutung aufgefasst worden war, ist ebenso bemerkenswerth, als dass die besondere Veranlassung, welche Vincentius dazu hatte, gerade die augustinische Lehre von der Prädestination war. An dieser Lehre nahmen damals Viele so grossen Anstoss, dass man dadurch auf die principielle Frage zurückgetrieben wurde, ob eine so neue und unerhörte Lehre nicht an sich dem kirchlichen Bewusstseyn widerstreite, worauf die bejahende Antwort an sich im Begriffe der Tradition lag. Die drei Hauptmerkmale, durch welche Vincentius den Begriff der Tradition bestimmte, setzen das Wesen derselben in ihre schlechthinige Identität mit sich selbst, vermöge welcher in das traditionelle Bewusstseyn nichts hereinkommen kann, was nicht an sich schon in demselben war. Tradition ist, was überall, was immer, an allen Orten und zu allen Zeiten, somit überhaupt von Allen geglaubt worden ist (universa-

* Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 1., S. 499. f.

litas, antiquitas, consensio). Auch in dieser Definition des Begriffs der Tradition wird nicht mehr, wie in der ersten, der apostolischen Zeit näher stehenden, Periode, der apostolische Ursprung, sondern die dem Selbstbewusstseyn der katholischen Kirche entsprechende Allgemeinheit als Hauptbestimmung vorangestellt. Die Collision, in welche der so bestimmte Begriff, sowohl mit der von der Schrift zu prädicirenden Sufficienz, als auch mit der Idee der christlichen Kirche, als einer nicht bloss stillstehenden, sondern fortschreitenden, kommen musste, entging dem Vincentius nicht. Wie wenig übrigens eine solche Nivellirung des kirchlichen Bewusstseyns, wie sie Vincentius beabsichtigte, möglich war, beweist gerade die augustinische Prädestinationslehre, da sie ungeachtet ihrer abstossenden Härte, oder Neuheit, nicht nur von einem Kirchenlehrer, wie Augustinus, aufgestellt, sondern auch von Manchen mit Beifall aufgenommen wurde. Die Unterscheidung zwischen dem, was an sich, und dem, was für das Bewusstseyn da ist, liess noch immer einen weiten Spielraum.

Geschichte der Dogmen.

§. 39.

Lehre von Gott.

Die platonische Transcendenz der Idee Gottes herrscht immer noch vor, und selbst der Widerspruch, in welchen sie mit der athanasianischen Trinitätslehre kommen musste, vermochte nichts gegen sie, da auch jene Lehre zuletzt immer wieder auf die absolute Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens zurückkam und der Alternative nicht ausweichen konnte, entweder den Sohn mit dem Vater, als dem allein absoluten Gott, zu identificiren, oder ihn demselben unterzuordnen. In die Classe der dieser transcendenten Richtung folgenden Kirchenlehrer gehörten besonders Basilius, der Grosse, und die beiden Gregor. Ja, so wenig kam man von ihr ab, dass sie jetzt erst zu ihrer äussersten Spitze verfolgt wurde. Die Lehre des Areopagiten Dionysius macht als der vollendetste Platonismus Epoche. Der Grundgedanke dieser Lehre ist die Negativität der Gottes-Idee. Das Wesen Gottes ist überwesentliches Dunkel. Nur durch Unkenntniss gelangt man

zur göttlichsten Gotteserkenntniss, durch die via negationis. Diese Negation alles Seyenden in Gott ist aber zugleich die Affirmation seiner überwesentlichen Einheit. Die Gottes-Idee bewegt sich so zwischen den beiden Momenten der Bejahung und Verneinung. Die Verneinung ist das immer wieder über die Bejahung Uebergreifende, da sie aber gleichwohl keine absolute Verneinung seyn kann, so schliesst die Negation auch wieder die Affirmation in sich. Der ganze Process selbst aber fällt in seiner noch unsteten Bewegung, zwischen den beiden Momenten der Bejahung und Verneinung, oder der Verneinung und Bejahung, nur in das subjective Bewusstseyn. An sich ist Gott nur die abstracte unterschiedslose Einheit, welche als solche dem trinitarischen Gottesbegriff des christlichen Bewusstseyns widerstreitet *.

Einen sehr bestimmten Gegensatz bildet zu dieser platonisirenden Ansicht vom Wesen Gottes der Rationalismus des Arianers Eunomius, welcher durch die Behauptung der vollkommenen Begreiflichkeit des Wesens Gottes von der ursprünglichen Lehre des Arius sich wesentlich entfernte. Seine eigene Behauptung lässt sich nur aus dem abstracten Gegensatze erklären, in welchen er die beiden Begriffe der Ungezeugtheit und der Gezeugtheit zu einander setzte. Da er die Ungezeugtheit in ihrem Unterschiede von der Gezeugtheit für das substanzielle Wesen Gottes erklärte, so galt ihm dieser Begriff als eine so adäquate und erschöpfende Bezeichnung des Wesens Gottes, dass ihm in demselben das an sich seyende Wesen Gottes ganz klar vor Augen zu liegen schien. Die Consequenz des Arianismus spricht sich hierin auf eine merkwürdige Weise aus. Werden Vater und Sohn so unterschieden, wie sie die arianische Lehre unterschied, so haben wir in ihrem Unterschiede ganz den abstracten Gegensatz des Unendlichen und Endlichen. Das Unendliche ist zwar in seinem Gegensatze zum Endlichen das Absolute, da es aber das Endliche schlechthin ausser sich hat, hat es an dem Endlichen selbst seine Schranke, es ist nicht das wahrhaft Unendliche, sondern in seinem Gegensatze zum Endlichen selbst nur ein Endliches, eine andere Form des Endlichen, und als solches fällt es, ganz der Natur der Sache gemäss, unter die Kategorieen des trennenden und unterscheidenden, durch

* Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 2., S. 207. f.

seine Reflexionsbegriffe den Unterschied der Dinge bestimmenden Verstandes. Das Absolute ist hier nicht Gott, sondern der abstracte, mit seinen Kategorieen über allen Gegensätzen stehende Verstand, als die über Endliches und Unendliches auf gleiche Weise übergreifende Macht. Der Gegensatz der platonischen und aristotelischen Denkweise tritt hier klar hervor *.

Nicht bloss verendlicht, sondern vermenschlicht wurde das Wesen Gottes von der anthropomorphitischen Secte der Audianer, bei welchen die alte ebionitische Vorstellung, dass Gott auch einen Körper habe, sich noch forterbte.

Augustin's Begriff vom Wesen Gottes. Gott die summa essentia und das bonum incommutabile. Sein Bestreben, die Idee Gottes in ihrer reinen Absolutheit aufzufassen. Das Wissen Gottes, an sich und in seiner Beziehung zur Freiheit des menschlichen Willens. Gegensatz der beiden Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Gnade. Dualität in Gott und doch absolute Einfachheit oder Identität Gottes mit sich. Die platonisirende Ansicht läugnete jeden realen Unterschied in Gott **.

Unter den Argumenten für das Daseyn Gottes zeichnet sich das augustinische dadurch aus, dass es vom Denken ausgeht, nicht dem Denken mit einem bestimmten Inhalte, auch nicht der Idee Gottes, sondern dem Denken als solchem. Alles subjective Denken setzt etwas objectiv Wahres voraus, das nicht bloss für mich, sondern für Alle auf gleiche Weise ist. Man kann dieses Argument den ersten Ansatz des ontologischen nennen, sofern es auf die Natur des Denkens selbst zurückgeht. Das Denken als solches schliesst die Idee Gottes, oder des Absoluten in sich. Daran schliesst sich dann erst das eigentliche ontologische Argument an, um zu zeigen, dass diese Objective des Denkens nicht bloss ein Gedachtes, sondern auch ein Seyendes ist. Mit dem Schlusse vom Unvollkommenen auf das Vollkommene, als die Voraussetzung desselben, darf man das augustinische Argument nicht identificiren, da es vom Denken, als dem Subjectiven, zur objectiven Voraussetzung desselben fortgeht, somit im Elemente des reinen Denkens sich bewegt, oder nur die Analyse des Denkens, nicht aber ein Schluss von dem Einen auf das Andere ist.

* Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 1., S. 381. f.
** A. a. O., S. 469. f.

§. 40.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Weiterer Verlauf des arianischen Streits bis zur zweiten ökumenischen Synode in Constantinopel im Jahr 381. Es sind drei von einander verschiedene Lehrbegriffe zu unterscheiden, der arianische, der semiarianische und der nicänisch-athanasianische.

1) Der arianische Lehrbegriff.

Die beiden Hauptbestimmungen der ursprünglichen arianischen Lehre, dass der Sohn aus Nichts geschaffen, und einst nicht gewesen sey, wurden von den eigentlichen Arianern immer festgehalten, nicht aber ebenso, dass der Sohn, da er an sich nichts Göttliches hat, nur im Hinblick auf seine, in seiner menschlichen Existenz zu erprobende sittliche Würdigkeit von Anfang an als Logos und Sohn göttliche Würde gehabt habe. Dieses sittliche Moment hoben die Arianer nicht besonders hervor, um so mehr aber drangen sie mit aller dialektischen Schärfe auf den Unterschied des Sohnes vom Vater, seine Unähnlichkeit und wesentliche Verschiedenheit. Anomöer, Aetius, Eunomius. Ihr Hauptargument war gegen den Begriff der ewigen Zeugung, dass Gezeugtheit und Ewigkeit, oder Ungezeugtheit, sich schlechthin ausschliessen; ein von Ewigkeit gezeugter Sohn wäre somit nur der absolute Vater selbst, und man hätte so zwei absolute Wesen. Ein wesentlich Anderer als der Vater muss also der Sohn seyn, nur darin ist er dem Vater ähnlich, dass sich in dem Sohne vollkommener, als in irgend einem andern Geschöpfe der Wille Gottes verwirklicht hat. Diese Aehnlichkeit bezieht sich aber nur auf den Willen, nicht auf das Wesen Gottes, nur der Wille Gottes ist das Princip der Existenz des Sohnes, weil die Erzeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes immer wieder dieselbe wesentliche Identität des Sohnes mit dem Vater, oder denselben Dualismus der *δύο ἀγέννητα*, zur Folge hätte. Hiemit wird aber nur der abstracte Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, durch welchen der Arianismus das Verhältniss des Vaters und Sohnes bestimmt, in das Wesen Gottes selbst gesetzt. Wesen und Wille verhalten sich in Gott zu einander, wie Unendliches und Endliches, beide sollen in ihm Eins seyn, wie ja der Sohn bei aller Wesensver-

schiedenheit das Princip seines Daseyns im Vater hat, und doch stehen beide in einem schlechthin unvermittelten Gegensatze neben einander. Die letzte Frage, auf welche der Arianismus keine Antwort mehr geben kann, ist daher: Wozu der Sohn, oder, da der Sohn das Endliche und das Princip des Endlichen ist, wozu überhaupt eine endliche Welt, wenn das Endliche so schlechthin verschieden vom Unendlichen ist, dass es in ihm nicht einmal einen Anknüpfungspunct für sein Daseyn hat *?

2) Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff.

Er setzt den beiden Hauptbestimmungen des arianischen Lehrbegriffs den Begriff der ewigen Zeugung und der Homousie entgegen, und begründet denselben durch folgende Hauptargumente:

a) Gott wäre als Vater nicht der absolute Gott, wenn er nicht seinem Wesen nach zeugend und demnach auch Vater eines ihm wesentlich gleichen, nicht erst entstandenen, sondern ewigen Sohnes wäre. Die Natur steht über dem Willen, was aber naturgemäss geschieht, geschieht nicht aus Nothwendigkeit oder physischem Zwange. Im Begriffe des Vaters liegt es also, dass der Sohn, als gezeugt vom Vater, dasselbe ist, was der Vater ist.

b) Der absolute Begriff der Gottheit des Sohnes ist aufgehoben, wenn der Sohn nicht von Natur, sondern nur aus Gnade Gott ist. Als geschaffen ist er weder Sohn noch Gott; Geschöpf und Schöpfer zugleich zu seyn, ist ein schlechthiniger Widerspruch, und es lässt sich nicht begreifen, warum die Weltschöpfung durch den Sohn vermittelt ist.

c) Die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, die Einheit des Menschen mit Gott, mit allem demjenigen, was zum absoluten Inhalte des christlichen Bewusstseyns gehört, die ganze absolute Bedeutung des Christenthums fällt hinweg, wenn der Vermittler dieser Einheit, das Princip derselben, auch nur ein Geschöpf und nicht der absolute Gott selbst ist.

3) Der semiarianische Lehrbegriff.

Er ist vermittelnd zwischen den beiden, einen strengen Gegensatz bildenden Lehrbegriffen, indem er den absoluten Begriff derselben, den absoluten Unterschied des Sohnes vom Vater, welchen der arianische, und die absolute Gleichheit des Sohnes mit

* Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 1., S. 343. f.

dem Vater, welche der athanasianische Lehrbegriff lehrt, auf eine halbe Vorstellung herabsetzte. Der Sohn ist dem absolut über ihm stehenden Vater untergeordnet, aber nicht seinem Wesen nach von ihm getrennt. Es ist diess die alte Emanations- und Subordinationsvorstellung, welcher die Mehrheit der Kirchenlehrer auch nach der nicänischen Synode noch zugethan blieb, als semiarianisch wird sie von den Vertheidigern der Homousie mit diesem bestimmten Namen bezeichnet, seitdem die beiden Bischöfe Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea im Jahr 358 mit der bestimmten Absicht aufgetreten waren, die mit dem Ausdrucke ὁμοιού-σιος bezeichnete Wesensähnlichkeit des Sohnes ebensosehr der nicänischen Homousie als der arianischen Lehre entgegenzusetzen *.

Das Interesse des semiarianischen Lehrbegriffs ist offenbar nur das einer Vermittlung zwischen zwei entgegengesetzten Lehrweisen, deren jede, sey es in religiöser oder speculativer Hinsicht, etwas Unbefriedigendes hatte. Aber der Begriff der Wesensähnlichkeit, in welchem man die Vermittlung finden wollte, war eine Halbheit, durch welche man nur auf den Standpunct wieder zurückversetzt wurde, auf welchem man, um über das Unbestimmte der damaligen Vorstellungsweise hinwegzukommen, sich gedrungen gesehen hatte, das Verhältniss des Sohnes zum Vater nach den beiden dabei in Betracht kommenden Seiten schärfer in das Auge zu fassen. Die eigentliche Streitfrage, welche zur Entscheidung kommen musste, konnte daher nur zwischen den beiden ersteren Lehrbegriffen liegen, aber auch der nicänisch-athanasianische liess eine Frage übrig, auf welche keine Antwort gegeben werden konnte. Musste man den Arianismus fragen, wozu ein Endliches, das in keiner andern, als einer bloss zufälligen Beziehung zum Unendlichen steht, so konnte man dem nicänisch-athanasianischen Lehrbegriffe die Frage entgegenhalten, wozu ein Unendliches, das dasselbe ist mit dem Unendlichen des Vaters? Der Hauptbegriff ist hier nicht, wie dort, der schlechthinige Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, sondern das Unendliche als Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber das Endliche, in welchem das Unendliche mit sich selbst Eins seyn soll, ist in dem Begriffe einer Zeugung, welche als solche eine ewige ist, so sehr ein

* A. a. O., S. 395. f.

verschwindendes Moment, dass die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, wie sie der athanasianische Begriff des Sohnes seyn soll, nur die schlechthinige Identität des Unendlichen mit sich selbst ist. Was der Sohn in seinem Unterschiede vom Vater für sich ist, konnte Athanasius nie klar machen, er hilft sich in letzter Beziehung nur mit der zweideutigen, keinen bestimmten Begriff gebenden bildlichen Vergleichung, Vater und Sohn verhalten sich zu einander, wie Licht und Lichtstrahl *.

Die Lehre vom heiligen Geiste.

Unbestimmtheit dieser Lehre noch nach der nicänischen Synode. Erst der Semiarianismus gab durch seine Lehre von der Wesensähnlichkeit des Sohnes und ihr Verhältniss zur Homousie die Veranlassung, dass man sich des Momentes der Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes bewusst wurde. Aufgefasst wurde es zuerst von Athanasius, sodann von Basilius und Gregor von Nazianz. Als Geschöpf, wie ihn die Arianer und Semiarianer (Macedonianer) nahmen, konnte der heilige Geist kein wesentliches Glied der sich selbst gleichen Trias seyn. Auch er ist, wie der Sohn, ein absolutes Princip, sein besonderes Moment ist, dass, wie Alles durch den Sohn, so Alles in ihm ist, und in ihm das Trinitätsverhältniss sich vollendet. Einwendungen der Gegner und ihre Widerlegung **.

Der Begriff des Trinitätsverhältnisses überhaupt.

Vergebens bemühten sich die neben und nach Athanasius den Begriff der Homousie feststellenden Kirchenlehrer, namentlich Basilius, und die beiden Gregor über den Widerspruch hinwegzukommen, welchen der Begriff in seinen verschiedenen Bestimmungen in sich enthielt. Entweder nahm man die Hypostasen als für sich seyende Personen, und das Gemeinsame konnte eine bloss vorgestellte Einheit, die Gattungseinheit des Begriffs seyn, oder die Einheit war, was sie seyn sollte, die reale Einheit der Substanz, und die Hypostasen konnten nur Bestimmungen an derselben seyn, nichts Anderes als die ἰδιότητες, in welche der charakteristische Unterschied der Personen gesetzt wurde. Auf die letztere Seite neigte man sich um so mehr hin, da man sich noch

* A. a. O., S. 425. f.
** A. a. O., S. 490. f.

nicht von der Voraussetzung trennen konnte, die Aseität des göttlichen Wesens und die Substanzialität des ganzen Verhältnisses könne nur im Vater liegen. Die beiden Begriffe, Wesen und Hypostase, standen noch ganz unvermittelt neben einander *.

Weitere Momente der Geschichte der Trinitätslehre.

1) Marcellus von Ancyra, und Photinus von Sirmium.

Die Lehre des Marcellus beruht darauf, dass er den Sohn vom Logos und den Logos selbst als den sowohl ruhenden als thätigen (ἐνέργεια δραστική) unterschied. Die ganze, durch die Menschwerdung des Logos begründete menschliche Oekonomie des Sohnes betrachtete er als eine vorübergehende Erscheinung. Wie die Sohnschaft des Logos zu jener bestimmten Zeit ihren Anfang genommen hat, so hört sie auch zu einer bestimmten Zeit wieder auf. Die Lehre des Marcellus ist theils sabellianisch, theils arianisch; mit dem Arianismus theilt sie die Tendenz, Gott und Welt so viel möglich auseinander zu halten. Die Lehre des Photinus ist dieselbe, nur nahm er mit Paulus von Samosata und Arius eine Vergöttlichung des Menschen Christus durch sittliches Verdienst an **.

2) Augustinus.

Augustinus suchte die kirchliche Trinitätslehre von den ihr noch anhängenden Ueberresten der alten Subordinationstheorie so viel möglich loszumachen, aber nur um so mehr stellte sich der Widerspruch heraus, in welchen sie in ihrem Ineinanderseyn der Einheit und der Dreiheit sich mit sich selbst verwickelte, sobald sie von dem gewöhnlichen logischen Standpuncte aus aufgefasst wurde. Damit verband sich bei Augustinus das ihn besonders charakterisirende Bestreben, das Trinitätsverhältniss aus dem Wesen des denkenden Geistes zu begreifen, als ein Verhältniss des Geistes zu sich selbst. Die drei Momente sind: das Denken an sich, das reine Denken, die memoria; das bestimmte concrete Denken, sofern es in den Unterschied des Subjects und Objects sich trennt, die intelligentia mit dem durch das Denken erzeugten Worte, wozu noch die caritas oder voluntas kommt, das im Wollen sich mit sich Eins wissende Denken, sofern man will, was man weiss,

* A. a. O., S. 441. f.

** A. a. O., S. 525. f.

im Wollen, oder in der Liebe, mit dem Gegenstande des Denkens und Wissens sich zusammenschliesst. Diese im Wesen des Geistes begründete Trinität betrachtet jedoch Augustinus nur als ein Bild der göttlichen *. Das athanasianische Symbol. Boëthius.

An Augustinus schliesst sich die Differenz über den Ausgang des heiligen Geistes an. Tertullianus, Marcellus von Ancyra, Basilius, Gregor von Nazianz, das Symbol der Synode zu Constantinopel im J. 381. Die Differenz kam zuerst zwischen Cyrill von Alexandrien und Theodoret zur Sprache. Es fand ein doppeltes Interesse statt, je nachdem man entweder wegen der Homousie des Sohnes mit dem Vater den Geist in die engste Beziehung zum Sohne setzte, oder wegen der Absolutheit des Vaters ihn dem Vater vindicirte. Augustinus: ex patre et filio; symbolisch zuerst in Spanien, im J. 589 **.

3) Joh. Philoponus.

Der Tritheismus des Johannes Philoponus hatte seinen Grund theils in der monophysitischen Identificirung der beiden Begriffe Natur und Hypostase, theils in der Anwendung der Begriffsbestimmungen der aristotelischen Philosophie auf die kirchliche Trinitätslehre, woraus sich das Unlogische derselben und die Nothwendigkeit, sie auf ein logisches Verhältniss zurückzuführen, ergab. Weitere Schwankungen zwischen Tritheismus und Sabellianismus ***.

§. 41.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Augustinus ist es hauptsächlich, durch welchen die speculative Theologie hierin weiter fortschritt.

1) Die Frage nach der Ewigkeit der Welt. Ihre Untersuchung hatte für Augustinus das Resultat, die Welt sey mit der Zeit geschaffen; sie hat also keinen Anfang in der Zeit, und man kann ihren Anfang überhaupt nicht fixiren.

2) Die Schöpfung aus Nichts. Das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, ist nicht das absolute Nichts, sondern

* A. a. O. S. 828. f.
** A. a. O. Thl. 2. S. 159. f.
*** A. a. O. S. 13. f.

die Welt in ihrem Fürsichseyn, oder als das Endliche, aber als geschaffen durch den Sohn, ist sie nicht bloss das Endliche, sondern es gibt auch eine Einheit des Endlichen und Unendlichen, in dem Sohne, in welchem die Welt ideell, oder auf ewige Weise, enthalten ist.

3) Der Zweck der Welt ist die Darstellung der unendlichen Vollkommenheit Gottes durch die Vielheit in der Einheit, wobei sogleich die Theodicee eingreift, sofern es im Gegensatze gegen die manichäische Weltansicht kein an sich Böses in der Welt gibt, sondern das Böse nur das Minus des Guten ist, und als solches die Voraussetzung, unter welcher allein die Totalität und Schönheit der Welt möglich ist *. Hierin ist schon enthalten:

4) Die Lehre vom Bösen. Das Böse ist seinem metaphysischen Begriffe nach die Negation des Guten, die jedoch immer nur eine relative seyn kann. Diesen negativen Begriff des Bösen, welchem zufolge das Böse als Seyendes und Nichtseyendes überhaupt das differenzirende Princip ist, hat besonders der Areopagite Dionysius mit dialektischer Schärfe entwickelt **. Dass von dem metaphysischen Begriffe des Bösen der ethische zu unterscheiden ist, liegt bei Augustinus klar vor Augen.

In der Lehre von der Vorsehung war die christlich-teleologische Weltansicht theils gegen das Heidenthum, theils gegen den Manichäismus durchzuführen. Augustinus fasste auch schon die Frage auf, wie sich das Fürsichseyn der Welt zur Causalität Gottes in der Erhaltung und Regierung der Welt verhält.

§. 42.

Lehre von den Engeln und Dämonen.

Angelologie.

Epoche macht hier das System des Areopagiten Dionysius. Sein Begriff der Hierarchie. Drei triadische Ordnungen derselben ***. Augustinus sucht aus dem Begriffe der Engel, sofern sie mittlere Wesen sind zwischen Gott und den Menschen, ihre geistige Natur zu construiren. Doppelte Erkenntniss der Engel am

* A. a. O. S. 889. f.
** A. a. O. Th. 2. S. 219. f.
*** A. a. O. S. 227. f.

Morgen und am Abend (an sich und empirisch). Ihre vermittelnde Stellung im Sinne des Platonismus und im Widerspruche mit der christlichen Idee des Mittlers. Ihre Verehrung.

Dämonologie.

Augustinus erkannte in der Lehre vom Falle der Engel die Aufgabe, die Möglichkeit des sittlich Bösen aus der Selbstbestimmung des Willens zu erklären. Freiheit und Gnade concurriren schon hier *.

§. 43.

Von der Person Christi.

Es fragt sich, ob man ebenso sehr bestrebt war, die Realität der menschlichen Seite der Person Christi festzustellen, wie man die göttliche in dem Begriffe der Homousie fixirt zu haben glaubte? Die ganze Richtung der Arianer ging von selbst auf die menschliche Seite. Als Geschöpf war der Logos ein geistiges Wesen derselben Art, wie die Seelen der Menschen, und nur dadurch von ihnen verschieden, dass er auf einer höhern Stufe der geistigen Welt stand. Wenn daher die Arianer eine menschliche Seele Christi läugneten, so geschah es nur aus dem Grunde, weil sie den Logos der Person Christi so sehr als ein Princip derselben Art, wie die Seele des Menschen ist, betrachteten, dass sie kein Bedenken tragen konnten, alle Zustände und Affectionen, deren Subject sonst die Seele ist, ihm zuzuschreiben. Um so mehr sollte man auf der Seite der Gegner das entgegengesetzte Interesse der Behauptung einer menschlichen Seele erwarten, das eigentlich Menschliche lag aber ihrem transcendenten Standpuncte noch so fern, dass selbst Athanasius die Menschwerdung des Logos nur in die Annahme des Fleisches setzte, ohne (vor dem J. 362) von einer menschlichen Seele zu reden. Der Logos war das absolute Subject, und das Menschliche an ihm konnte daher nur für Accommodation erklärt werden. Der Widerspruch gegen Apollinaris musste vorangehen, um das wahre Moment der Sache sich zum klareren Bewusstseyn bringen zu können.

Apollinaris wollte zuerst eine bestimmte Theorie über die

* A. a. O. Th. 1., S. 904. f.

Person Christi und das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in ihm aufstellen. Sein Grundgedanke war die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen, als die Einheit eines und desselben Subjects. Diese Einheit ist daher auch nicht eine erst zeitlich gewordene. Gott und Mensch sind an sich Eins, Christus hat seine Menschheit schon vom Himmel mitgebracht. Diese gottmenschliche Einheit, in welcher alles Menschliche eine wesentliche Bestimmung Gottes selbst ist, kann nur so gedacht werden, dass in Christus in die Stelle des menschlichen Geistes, als des selbstständigen Princips im Menschen, Gott selbst als Geist eintrat. Nur so, wenn er kein menschlich wandelbares, geistiges Princip in sich hatte, kann Christus, was er als Erlöser seyn musste, absolut unsündlich, und ohne Kampf und Entwickelung, ohne eine Dualität seines Wesens, ein schlechthin mit sich identisches Subject gewesen seyn *.

Die Kirchenlehrer, welche gegen Apollinaris auftraten, namentlich die beiden Gregor, sahen in seiner Theorie, was sie auch in Beziehung auf das Individuum des Gottmenschen unstreitig war, eine mechanische Operation, eine Verstümmelung der menschlichen Natur Christi, durch welche aus ihr gerade das, was ihn allein wahrhaft zum Menschen und somit auch zum Erlöser der Menschen machte, herausgenommen wurde, das vernünftige Princip seines Wesens. Indem man aber diese quantitative Integrität seiner menschlichen Natur für ihn in Anspruch nahm, kam es darauf an, die andere, ebenso nothwendige, Forderung, dass er als Gott und als Mensch ein und dasselbe Subject gewesen sey, damit in Einklang zu bringen, eine Aufgabe, welche man nur so zu lösen vermochte, dass man, was man seiner menschlichen Natur quantitativ beigelegt hatte, qualitativ ihr wieder nahm. Eine menschliche Seele sollte also zwar Christus gehabt haben; aber das Göttliche in ihm war so sehr das Ueberwiegende und Substanzielle, dass das Menschliche zu einem blossen Accidens an demselben wurde. Die Christologie der beiden Gregor ist der entschiedenste Doketismus. Auch von Einer Natur ist schon die Rede. Hilarius von Pictavium liess

* A. a. O. S. 585. f.

sogar das Menschliche in Christus aus seiner göttlichen Natur entstehen *.

Auf diesem Puncte stand die Entwickelung des Dogma's, als nun die antiochenische Theologie, von ihrem, dem der alexandrinischen entgegengesetzten Standpuncte aus, als neues, bedeutungsvolles Moment in die Bewegung der Zeit eingriff. Die Hauptrepräsentanten derselben sind nach Paulus von Samosata und Arius, welcher gleichfalls mit der antiochenischen Schule zusammenzuhängen scheint, Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsvestia. Der Hauptpunct ihrer Lehre war, dass Christus eine selbstständige, durch ihre sittliche Kraft sich aus sich selbst entwickelnde menschliche Seele gehabt habe. Das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in ihm konnte, da die beiden Naturen ebenso viel als zwei Personen waren, nur als eine persönliche Einheit bestimmt werden, in welcher beide moralisch mit einander verknüpft waren. So eng man sich auch diese Verknüpfung denken mochte, es blieb nur ein äusseres Verhältniss der beiden Naturen zu einander, und von einer Identität des Subjects konnte nicht die Rede seyn, ausser sofern der Mensch das freiwillige Organ der ihn als Tempel bewohnenden oder als Kleid an sich tragenden Gottheit war. Ebendiess war die Lehre des Nestorius. Heidnisch lautete für ihn das Prädicat θεοτόκος, als Vermischung des Göttlichen und Menschlichen. Der Hauptpunct, welchen sein Gegner Cyrillus von Alexandrien ihm entgegensetzte, ist der Begriff einer Einheit, in welcher die beiden Naturen nicht bloss äusserlich oder moralisch, wie zwei Personen, sondern an sich, wesentlich, substanziell, auf natürliche Weise Eins geworden sind. Das Einseitige der beiden Standpuncte war aber, dass, während Nestorius das Göttliche in eine bloss äussere Beziehung zu Christus setzte, ihn nur zu einem göttlichen, unter göttlicher Einwirkung stehenden Menschen machte, Cyrillus dagegen die Realität des Menschlichen doketisch aufhob **.

Weiterer Verlauf des Streits. Synode zu Ephesus im J. 431. Gegenseitige Verdammung. Vergleich zwischen Cyrillus und

* A. a. O. S. 648. f.
** A. a. O. S. 693. f. S. 727. f.

den Orientalen. Die Streitfrage war nun, ob zwei Naturen nur vor der Vereinigung, oder nach derselben zu bekennen seyen. Eutyches, wesentliche Uebereinstimmung seiner Lehre mit der des Cyrillus. Endliche Entscheidung des Streits durch die Synode zu Chalcedon im J. 451. Mitwirkung des römischen Bischofs Leo I. zum Symbol derselben. Er sprach sich ebenso sehr für die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi aus, als für die Einheit seiner Person, stellte aber nur widersprechende, sich selbst aufhebende Bestimmungen neben einander. So wenig das Symbol in dieser Beziehung als eine Lösung der dogmatischen Frage angesehen werden kann, so wichtig war für die ganze folgende Entwickelung des Dogma's die Bedeutung, mit welcher die Realität der menschlichen Natur Christi wenigstens als symbolischer Lehrsatz festgehalten wurde *.

Im Monophysitismus hielt die in Chalcedon unterlegene Partei ihre Lehre, im Widerspruche gegen das chalcedonensische Symbol, fortgehend aufrecht. Merkwürdig ist für die Geschichte des Dogma's an dem endlos sich hinziehenden Streite nur theils das immer noch stattfindende Schwanken, das die Auctorität der Synode in Chalcedon wiederholt in Gefahr brachte, theils die fort und fort weiter sich treibende Consequenz, mit welcher der Monophysitismus, selbst unter Voraussetzung der Einen Natur, den alten Streit über die Einheit und Zweiheit in Christus in allen der Natur der Sache nach möglichen Fragen zu erschöpfen suchte. Natur und Hypostase sollten durchaus gleichbedeutende Begriffe seyn, aber die Zweiheit drängte sich immer wieder ein. Severus, einer der bedeutendsten Führer der monophysitischen Partei, behauptete unterschiedene Elemente, eine Zweiheit wesentlicher, natürlicher Eigenschaften in Christus, in einem Sinne, in welchem er dasselbe zu lehren schien, wie die Orthodoxen, nur mit dem Unterschiede, dass er Eigenschaften annahm ohne die Substanz, welche die Eigenschaften zu ihrer Voraussetzung hatten. Die Formel der Theopaschiten, dass Einer aus der Dreieinigkeit gelitten habe, sollte der schlagendste Ausdruck für die Einheit der Person seyn. Dass die Formel zuletzt noch orthodox wurde, beweist auf's Neue, wie schwach und äusserlich die Grenzlinie

* A. a. O. S. 778. f.

war, welche die beiden Parteien trennte. In der Streitfrage der Severianer und Julianisten, oder der Phthartolatren und der Aphthartodoketen, über die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des Leibes Christi, handelte es sich darum, die Realität der menschlichen Natur schon seit der Menschwerdung in der göttlichen verschwinden zu lassen, und in der weitern Frage zwischen den Ktistolatren und Aktisteten, über die Creatürlichkeit des Leibes, sollte auch die letzte Schranke, welche der völligen Identificirung des Göttlichen und Menschlichen in der Behauptung entgegenstand, der Leib sey wenigstens in Einem Moment, dem der Menschwerdung, ein wahrer und wirklicher Menschenleib gewesen, vollends aufgehoben werden. Wie man in diesen Controversen das Hinderniss der Einheit in dem Leibe Christi sah, so konnte man es auch in seiner Seele finden, und Agnoëten und Nichtagnoëten stritten über das Wissen und Nichtwissen Christi mit denselben Kategorieen der Einheit und Zweiheit, wozu, um alle Consequenzen zu erschöpfen, in der Folge auch noch der von den Orthodoxen angeregte Streit über die Einheit und Zweiheit des Willens Christi kam *.

§. 44.

Lehre vom Menschen, von der Sünde, der Freiheit und der Gnade.

Die Natur des Menschen überhaupt.

1) Die platonische Trichotomie. Apollinaris. Widerspruch gegen sie in der lateinischen Kirche.

2) Die Seele. Ihre Immaterialität und ihr Ursprung. Verdammung der Meinung des Origenes. Traducianismus in der lateinischen Kirche, Hinneigung Augustin's zu demselben. Uebergewicht des Creatianismus.

3) Das Bild Gottes. Vernünftigkeit, sittliche Vollkommenheit, Herrschaft über die Thiere, Superiorität des Menschen über die Natur überhaupt. Der Verlust des Bildes. Durch Augustinus erhielt die Frage über die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen, und die Concurrenz der Freiheit und der Gnade bei derselben besondere Wichtigkeit.

* A. a. O. Th. 2. S. 37. f.

Lehre von der Sünde.

Die griechischen Kirchenlehrer bleiben bei der ältern Lehre, in der lateinischen Kirche neigen sich schon Hilarius von Pictavium und Ambrosius zur Vorstellung einer von Natur dem Menschen anhängenden Schuld hin. Augustin's frühere Lehre, schon vor dem Streite mit Pelagius aufgegeben. Einfluss des Manichäismus auf Augustin's frühere und spätere Lehre.

Streit zwischen Augustinus und Pelagius seit dem J. 411. Aeusserer Verlauf desselben.

Lehre des Pelagius von der Sünde.

Practische Tendenz des Pelagius. Pelagianismus und Rationalismus. Pelagianische Ansicht von der Bedeutung der ersten Sünde. Negativer Begriff von der Erbsünde, begründet:

1) durch den Begriff der Sünde,
2) durch das sittliche Bewusstseyn.

Einwendungen gegen den entgegengesetzten Begriff. Undenkbarkeit desselben:

1) sofern die erste Sünde eine blosse Handlung war,
2) sofern der sinnliche Trieb nicht selbst schon Sünde ist,
3) wegen des Widerstreits mit der göttlichen Gerechtigkeit.

Moralische Wirkung der ersten Sünde durch Beispiel und Nachahmung und die zur Natur werdende Gewohnheit.

Lehre Augustin's von der Sünde.

Die erste Sünde als wesentliche Veränderung der menschlichen Natur, als eine sich fortpflanzende Corruption derselben, oder als Erbsünde, als peccatum originale. Sie ist wesentlich die carnalis concupiscentia, und als solche peccatum und poena peccati. In und mit Adam haben alle Menschen, als an sich in ihm schon vorhanden, gesündigt.

Consequenzen, welche die Pelagianer aus der augustinischen Lehre zogen:

1) in Betreff der Taufe,
2) in Betreff der Ehe,
3) in dem Satze, dass Gott Urheber des Bösen. Die Substanzialität der Erbsünde von Augustinus geläugnet, sofern seine Lehre die beiden Gegensätze des Pelagianismus und Manichäismus als Extreme von sich ausschliessen sollte.

Die Lehre von der Freiheit und der Gnade.

Die Freiheit, das Grundprincip der pelagianischen Lehre und zwar als die völlige Indifferenz des liberum arbitrium. Das Sollen ist auch das Können. Mögliche und wirkliche Unsündlichkeit des Menschen.

Augustin's Begriff von der Freiheit. Er geht auch vom liberum arbitrium aus, aber nach dem Falle gibt es nur eine Freiheit zum Bösen und eine Freiheit vom Bösen, von der Sünde.

Weiter und vieldeutiger Begriff des Pelagius von der Gnade. Die Gnade wirkt nur äusserlich, natürlich, mittelbar, sie bestimmt den Willen nur vermittelst der durch sie bewirkten Erkenntniss des Guten.

Nach Augustinus wirkt die Gnade, wie ihr Begriff durch ihn erst bestimmt wurde, innerlich, unmittelbar, übernatürlich, sie geht nicht erst durch den Verstand hindurch, um auf den Willen einzuwirken; sie wirkt überhaupt nicht bloss auf ihn ein, sondern bringt den Willen zum Guten selbst erst hervor, so dass ohne sie nichts Gutes geschehen kann, ja sie muss sogar erst den Widerstand des Willens überwinden, um ihn zu seiner Freiheit wiederherzustellen. Verschiedene Beziehungen der Gnade zum Willen.

Die Lehre Augustin's von der Prädestination.

Sie ist die nothwendige Consequenz seiner Lehre von der Gnade. Die Gnade hat die Prädestination zu ihrer Voraussetzung. In Ansehung der Guten ist sie, als Erwählung, Prädestination zum Guten und zur Seligkeit, in Ansehung der Bösen, Prädestination nicht zum Bösen, sondern zur Verdammung. Die Particularität des göttlichen Rathschlusses rechtfertigt Augustinus aus dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit. Die Gnade kann die Gerechtigkeit nur beschränken, nicht aber aufheben. Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses in Beziehung auf den Einzelnen. Schwankende Aeusserungen Augustin's über den practischen Gebrauch seiner Lehre.

Semipelagianische Lehre.

Ihre Entstehung. Widerspruch gegen die augustinische Prädestinationslehre. Joh. Cassianus. Verbreitung seiner Lehre in Gallien. Hauptmomente derselben:

1) in Ansehung der Sünde: natürliche Schwäche des Willens

in Folge des Falls; es ist ein Kampf im Menschen, der früher nicht war, aber die Anlage zum Guten und das Vermögen der Freiheit ist geblieben;

2) in Ansehung der Gnade: Freiheit und Gnade concurriren so, dass bald das eine, bald das andere dieser beiden Principien vorangeht; vorzüglich kommt der nicht bloss äusserlich, sondern innerlich, im augustinischen Sinne, wirkenden Gnade die Vollendung des Guten zu;

3) eine Prädestination gibt es nur unter Vermittelung der Präscienz.

Weitere Verhandlungen zwischen den Gegnern und Anhängern der augustinischen Lehre von der Prädestination. Milderungen derselben. Faustus von Riez. Zuletzt Uebergewicht der augustinischen Lehre von der Gnade auf der Synode zu Arausio (Orange), im J. 529.

Stellung der griechischen Kirche zu diesen Streitigkeiten. Theodorus von Mopsvestia; sein Verhältniss zu Augustinus.

§. 45.

Lehre von der Erlösung.

Weitere Ausführung der schon in der ersten Periode in ihren Grundzügen entworfenen Theorie. Die drei Momente derselben:

1) Der Begriff der Gerechtigkeit. Das Recht des Teufels; auch von Augustinus anerkannt. Daher rechtliches Verfahren gegen ihn.

2) Der ihm gespielte Betrug, besonders von Gregor von Nyssa weiter ausgesponnen.

3) Die Nothwendigkeit dieser Art und Weise der Erlösung; keine absolute, sondern eine bloss relative. Zweckmässigkeit derselben.

Der von Gregor von Nazianz an einem dem Teufel gegebenen Lösegelde genommene Anstoss. Noch unklare Vorstellung von der Beziehung des Todes Christi auf Gott, der Opfer- und Versöhnungs-Idee.

An die Stelle des Teufels wird auch der personificirte Tod gesetzt, welcher auch getäuscht wird. Die Stellvertretung und der unendliche Werth des gottmenschlichen Leidens. Zusammen-

hang des Dogma's mit den grossen theologischen Streitigkeiten der Periode. Je höher die Person des Erlösers war, und je grösser das, wovon er erlösen sollte, desto bedeutungsvoller war das Werk der Erlösung selbst. Beschränkung des Umfangs der Erlösung durch die Prädestinations-Idee. Augustinus und Origenes.

Mystisch kann die Ansicht von der Versöhnung genannt werden, welche ohne eine dialektische Begriffs-Entwickelung das wesentliche Moment derselben in die Menschwerdung als solche setzte, sofern in ihr Göttliches und Menschliches Eins wurde, der Menschheit ein neues Lebensprincip mitgetheilt wurde. Den Hauptgegensatz gegen diese Ansicht bilden die Arianer und Apollinaristen. Jene liessen die Erlösung durch die blosse Ankündigung der Sündenvergebung geschehen, diese setzten die Aneignung Christi in die blosse Aehnlichkeit und Nachahmung *.

§. 46.

Lehre vom Glauben oder der subjectiven Aneignung des Heils.

Höhere, intensivere Bedeutung, welche der Begriff des Glaubens durch die augustinische Lehre erhielt: 1) in Hinsicht seines Objects, 2) als Wirkung der Gnade, 3) als Princip der ganzen christlichen Heilsordnung auf der Seite des Menschen. Erst durch Augustinus wurde der Glaube in der absoluten Bedeutung eines christlichen Princips aufgefasst, als der absolute Maasstab für alles wahrhaft Gute. Differenz zwischen Augustinus und Pelagius. Der Letztere konnte zwischen dem vorchristlich Guten und dem christlich Guten nur einen relativen Unterschied annehmen, und unterschied daher drei Perioden der Gerechtigkeit. Nach Augustinus ist ein absoluter Unterschied, so dass auch die vorchristliche Tugend und Frömmigkeit, so weit es eine solche gab, nur durch das Princip des christlichen Glaubens gewirkt ist. Hierin liegen die Principien von zwei verschiedenen Rechtfertigungstheorieen. Auch Augustinus nahm die Rechtfertigung durch den Glauben als eine Gerechtmachung durch die Liebe.

* Lehre von der Versöhnung. S. 47. f. Gegensatz des Kathol. und Protest. S. 632. f.

Aeusserlichkeit und Verdienstlichkeit der Werke. Widerspruch gegen die Gerechtigkeit der Werke, in ihrem Unterschiede vom Glauben, durch Marcus und Nilus und besonders durch Jovinianus. Läugnung aller graduellen Unterschiede zwischen den Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen. Absoluter Gnadenstand. Dagegen steigender Werth der kirchlichen Busse und Satisfaction.

§. 47.

Taufe und Abendmahl, als Sacramente.

1) Die Taufe.

Verschiedene Ansicht von der Bedeutung und der Nothwendigkeit der Taufe bei Pelagius und Augustinus. Vorstellung des Pelagius vom ewigen Leben, als einem Mittelzustande zwischen absoluter Verdammung und absoluter Seligkeit. Streit über die Frage, wiefern auch die Taufe der Kinder eine Taufe zur Vergebung der Sünden ist. Härte des augustinischen Systems in Ansehung der Nichtgetauften. Abweichende Lehre auch der griechischen Kirchenlehrer. Weitere Bestimmungen der augustinischen Lehre von der Taufe: 1) sie ist das Heilmittel gegen die Erbsünde; 2) ihre Wirkung erstreckt sich auch auf die Sünden nach der Taufe; 3) stellvertretender Glaube.

Missbilligung des Aufschubs der Taufe auch in der griechischen Kirche.

Exorcismus und Salbung mit Oel. Bestimmtere Bedeutung dieser Handlungen.

2) Das Abendmahl.

Gesteigerte Ausdrücke über die Verwandlung, gleichwohl keine eigentliche Verwandlung, sondern:

a) symbolische Ansicht;

b) verschiedene Auffassung nach der Verschiedenheit der Ansicht von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christus;

c) das Brod, der Leib Christi als der Leib des Logos. Eigene Theorie des Gregor von Nyssa *.

Opferidee. Das Abendmahl, als Weltopfer und Todtenopfer.

3) Die Sacramente überhaupt.

Vorliebe für das Mysteriöse. Rationalismus der Arianer.

* Vgl. meine Abh. über die Hauptmomente der Gesch. der Lehre vom Abendmahl. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1839. 2. H., S. 97.

Augustinische Definition des Begriffs des Sacraments. Zwei Elemente, Bild und Sache. Das Sacrament zum Wesen der Religion gehörig, und nach dem Charakter der Religionen verschieden.

Als Sacramente werden schon bezeichnet, neben Taufe und Abendmahl: die Salbung und Handauflegung, die Ordination, die Ehe. Die sechs Sacramente des Areopagiten Dionysius.

§. 48.

Die Lehre von der Kirche.

Dogmatisches Moment des donatistischen Streites. Antinomie der beiden Attribute der Kirche, der Heiligkeit und der Katholicität. Die Frage war, ob das Daseyn von Bösen in der Kirche das substanzielle Wesen der Kirche nicht aufhebe? Beide Theile hatten Recht, die Donatisten, wenn sie die Bösen nur als unwahre Glieder der Kirche, die Katholischen, wenn sie sie als ein blosses Accidens an der Substanz derselben betrachteten. Der Grund aber, warum die Einen die Bösen ausgeschlossen, die Anderen geduldet wissen wollten, war dieselbe irrige Voraussetzung, dass das Kriterium der Gemeinschaft des Einzelnen mit der wahren Kirche das Seyn desselben in der äussern, sichtbaren Kirche sey. Davon konnte sich Augustinus nicht trennen, Jovinianus dagegen lebte nur in der abstracten Idee der innern, übersinnlichen Kirche.

§. 49.

Die Lehre von den letzten Dingen.

Die Idee eines Mittelzustands und eines Reinigungsfeuers bei Augustinus. Die suffragia.

Die Auferstehung. Reinere Vorstellung, besonders bei Gregor von Nyssa, materiellere, bei Augustinus und Hieronymus. Bestreitung der Möglichkeit der Auferstehung durch Philoponus.

Die Seligkeit. Platonismus Gregor's von Nazianz. Der Unterschied der platonischen und christlichen Ansicht vom Leibe im Zustande der Seligkeit. Die Seligkeit als Anschauung Gottes.

Die Verdammniss. Ihre Ewigkeit durch Augustinus noch mehr begründet. Gregor von Nyssa stimmt dem Origenes bei. Auch Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia bestreiten die Ewigkeit der Strafen.

Zweite Hauptperiode.

Vom Anfange des siebenten Jahrhunderts bis zur Reformation.

Das Dogma des Mittelalters, oder das Dogma des in sich reflectirten Bewusstseyns.

§. 50.

Der Charakter der zweiten Hauptperiode.

Mit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts hat die Entwickelungsgeschichte des Dogma's das erste Stadium ihres Laufes zurückgelegt, und sie tritt in ein neues, einen langen Zeitraum umfassendes, ein. Die neue Hauptperiode hat einen wesentlich andern Charakter als die erste. Um ihn richtig aufzufassen, müssen wir auf das Charakteristische der ersten Hauptperiode zurücksehen. Sie hat, wie wir nun mit Einem Worte sagen können, in ihren Vätern das Dogma aus sich erzeugt. Es liegt in den dogmatischen, zur kirchlichen Lehre gewordenen Bestimmungen, welche den Inhalt der Geschichte der ersten Hauptperiode ausmachen, nun als explicirtes Dogma vor uns. Es gibt keine bedeutendere Lehre des positiven Christenthums, welche nicht schon jetzt auf den bestimmten dogmatischen Begriff gebracht wäre, welcher seitdem die Grundlage alles christlichen Glaubens und Denkens geblieben ist. Man nehme die Hauptdogmen, die in der ersten Hauptperiode der Gegenstand der wichtigsten theologischen Verhandlungen waren, die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Person Christi, von der Natur des Menschen, von der Sünde und Gnade, von der Erlösung, sie alle sind schon mit solchen Bestimmungen

kirchlich fixirt, welche in der Folge nie völlig aufgegeben, sondern immer nur, wenn auch auf sehr verschiedene Weise, modificirt wurden. Man kann in dieser Beziehung mit gutem Grunde sagen, materiell sey seit dieser Zeit zum Dogma, wie es schon jetzt sich gestaltet hat, nichts wesentlich Neues hinzugekommen (auch die Lehre von den Sacramenten, wenn auch gleich über sie noch nichts kirchlich bestimmt worden ist, hat ja schon jetzt ihren bestimmten Grundtypus), nur formell sey es ein anderes geworden, nur dadurch, dass sich das denkende Bewusstseyn eine andere Stellung zu dem schon vorhandenen Object gab. Hieraus ergibt sich nun von selbst, welchen eigenthümlichen Charakter die Geschichte des Dogma's in der neuen Hauptperiode, in welche es mit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts eintrat, erhalten musste. Nicht darauf konnte die auf das Dogma gerichtete geistige Thätigkeit weiter gehen, es erst aus sich zu erzeugen, wie es ja auch in dem ganzen folgenden Zeitraume bis zur Reformation keine Streitigkeiten, Verhandlungen, Synodalbeschlüsse solcher Art und Bedeutung gab, wie in der alten Kirche, sondern die Hauptaufgabe musste jetzt vielmehr seyn, das Dogma, wie es als Object schon vorlag, für das subjective Bewusstseyn geistig weiter zu verarbeiten, indem man es im Ganzen und im Zusammenhange seiner einzelnen Theile zum Gegenstande des Vorstellens und Denkens machte, sich über dasselbe zu verständigen, sich inniger mit ihm zu befreunden, es sich klarer und begreiflicher zu machen suchte. An die Stelle des religiösen Interesses, das in der Producirung des Inhalts des Dogma's und in der kirchlichen Fixirung desselben seine Befriedigung gefunden hatte, trat jetzt das Interesse des reflectirenden Verstandes, welchem das Dogma nicht bloss Sache des Glaubens, sondern auch Sache des Wissens seyn sollte. Die Frage über das Verhältniss des Glaubens und Wissens, welche zwar schon in der ersten Hauptperiode von einzelnen hervorragenden Kirchenlehrern in ihrer tiefern Bedeutung aufgefasst worden war, aber noch kein allgemeineres Interesse für eine Zeit haben konnte, welche erst darüber mit sich einig werden wollte, was sie im Dogma zu glauben hatte, wurde jetzt das grosse Zeitthema, auf welches alle Bestrebungen der folgenden Periode eine nähere oder entferntere Beziehung haben. Vom Gesichtspuncte dieser Frage

aus betrachtet, sehen wir die jetzt beginnende Periode in ihrem weitern Verlaufe mehr und mehr eine andere Physiognomie annehmen. Was sich aber auf diese Weise am Dogma begibt, ist nur ein einzelnes Moment des allgemeinen, in die Grenzscheide der beiden ersten Hauptperioden fallenden Umschwungs der Zeit. Die jetzt beginnende Zeit, die die Entstehung des Dogma's schon hinter sich hat, und es nun nur bewahren und geistig in sich aufnehmen soll, ist als die mittlere, wie sie mit Recht genannt wird, der Uebergang aus der alten griechisch-römischen Welt in die neu sich gestaltende germanische, in welcher der Occident sich immer entschiedener vom Orient trennte, und in die Bahn eintrat, die ihm in der Entwickelung seines immanenten selbstständigen Princips zu durchlaufen bestimmt ist. Nicht bloss das Christenthum selbst, auch das schon kirchlich entwickelte Dogma ist eine Ueberlieferung aus der noch der alten Welt angehörenden alten Kirche; die Aufgabe der neuen Welt, an deren Lösung schon unsere Periode geht, ist es, den Inhalt der alten Ueberlieferung mit dem denkenden Selbstbewusstseyn in Einheit zu bringen, oder ihn aus demselben neu zu erzeugen. Der an der Spitze der zweiten Hauptperiode stehende römische Bischof Gregor, der Grosse, mit welchem sonst gewöhnlich die Periode der alten Kirche geschlossen wird, eignet sich auch ganz dazu, die zweite Periode zu eröffnen. Als Vermittler zweier Zeiten steht er auch so an seiner Stelle. Er schliesst die Reihe der alten Kirchenväter, steht aber auch schon ganz in der Würde eines Papstes des Mittelalters vor uns, und, als Stifter einer für die Christianisirung der germanischen Völker so wichtig gewordenen Mission, greift er bedeutungsvoll in die folgenden Zeiten hinüber. So ist sein Name hier, obgleich er selbst keine sehr grosse Bedeutung für die Geschichte des Dogma's hat, eine um so treffendere Bezeichnung des nunmehr eintretenden Unterschieds der Zeiten.

Zweite Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Vom Anfange des siebenten Jahrhunderts, oder Gregor I. bis zum Anfange der Scholastik, oder Anselm von Canterbury.

§. 51.

Uebergangsperiode.

Was zuvor über den allgemeinen Charakter der zweiten Hauptperiode gesagt worden ist, gilt vom ersten Abschnitte derselben noch nicht im vollen Sinne. Es kann somit überhaupt zur Charakteristik des ersten Abschnitts nichts Bestimmteres gesagt werden, sondern wir können ihn nur unter den Gesichtspunct eines vermittelnden Uebergangs von der einen Hauptperiode zu der andern stellen. Der in der vorigen Periode fixirte Lehrbegriff geht als etwas schon Stehendes in die jetzige über, und die Streitigkeiten, die in dieser Periode entstehen, sind in der Hauptsache nur eine Fortsetzung und Ergänzung der früheren, indem sie nur dazu dienen, theils die Consequenzen zu ziehen, die in den schon geltenden Bestimmungen enthalten sind, theils alles dasjenige zu beseitigen, was etwa als eine mit dem gemeinsamen Bewusstseyn nicht ganz ausgeglichene Meinung eine für dasselbe verletzende Spitze haben könnte. Aus diesem Gesichtspuncte sind die in die Periode fallenden Streitigkeiten über den Monotheletismus, Adoptianismus, die Lehren von der Prädestination und der Transsubstantiation zu betrachten. Es kommt in ihnen nichts wesentlich Neues zur Sprache, sondern man verständigt sich in ihnen nur über einzelne, noch etwas zu hart lautende Bestimmungen des schon kirchlich gewordenen Lehrbegriffs. Es ist so klar, wie auf eine Periode, in welcher die Kirche zur Bildung ihres Lehrbegriffs die ganze Kraft ihrer Productivität aufwandte, die Periode eines Stillstandes eintrat, in welcher man statt etwas erst Werdendes zu erstreben, seine volle Befriedigung vielmehr in dem schon Gewordenen fand. Nicht vorwärts in die Zukunft, sondern rückwärts in die Vergangenheit ist der ganze Blick der Zeit gerichtet, und

schon jetzt wird es gewöhnlich, in bestimmten, aus den Schriften der angesehensten Kirchenlehrer ausgehobenen Lehrsätzen, den sogenannten Sentenzen, sich die Auctoritäten vorzuhalten, nach welchen man sich vorzugsweise zu richten habe. Obgleich aber in dieser Beziehung jetzt nichts weniger als ein rascher Fortschritt in der Entwickelung des Dogma's stattfindet, so ist doch auch diese Periode des Stillstandes und der Ruhe für den allgemeinen Gang nicht unwichtig. Je ausschliesslicher man sich mit dem Alten, schon Vorhandenen, beschäftigt, desto tiefer und allgemeiner geht es in das Bewusstseyn der Zeit ein, und je mehr sich so, in dieser Receptivität für das Gegebene, die geistige Thätigkeit nach der einen Seite hin vollendet, desto mehr kann der Geist sich in sich selbst sammeln, um von einem andern Puncte aus zu einer neuen Thätigkeit fortzugehen. In der That lassen sich auch die ersten Anfänge hievon schon in der ersten Hälfte der zweiten Hauptperiode wahrnehmen, und sie ist eine Uebergangsperiode, nicht bloss sofern das schon Vorhandene in sie übergeht und in ihr sich befestigt, sondern auch sofern in ihr selbst der Antrieb zu einer neuen Form der geistigen Thätigkeit sich regt. Der Uebergang von der Kirche zu der Schule, deren Frucht die Scholastik ist, geschieht schon in jenen Schulen, welche als eine Stiftung der karolingischen Zeit, wie für die Geschichte der Bildung überhaupt, so insbesondere die der Theologie, einer der Hauptlichtpuncte sind, die aus dem Dunkel jener Zeiten hervorleuchten. Nicht nur setzten sie die Theologie mit der allgemeinen Bildung der Zeit in die engste Verbindung, was für die Theologie als Wissenschaft nicht ohne Bedeutung war, sondern, da unter den Wissenschaften, die in dem Trivium und Quadrivium jener Schulen das encyklopädische Wissen der Zeit ausmachten, auch die Dialektik war, welche in ihnen besonders cultivirt wurde, regten sie dadurch hauptsächlich den Geist des Selbstdenkens an, als das erste Element einer neu erwachenden geistigen Thätigkeit. In der Dialektik, wie sie schon jetzt geübt wurde, fasste der denkende Geist zuerst wieder Vertrauen zu sich, er verhielt sich in ihr nicht bloss receptiv, sondern, wenn auch nur formell, selbstthätig, und schon gegen das Ende des ersten Abschnitts der Periode gab es Meister des dialektischen

Denkens, welche auch in der Theologie nur das dialektisch Begründete, oder wenigstens in den Formen der Dialektik sich Bewegende gelten lassen wollten. Hierin war schon das Princip ausgesprochen, aus welchem eine neue Periode der Entwickelung des Dogma's, eine neue Form des allgemeinen Zeitbewusstseyns, hervorgehen sollte.

§. 52.

Johannes Scotus Erigena und der Platonismus.

Uebrigens ist auch schon die erste Hälfte der zweiten Hauptperiode nicht so arm an aller selbstständigen Productivität, dass sie nicht wenigstens Eine bemerkenswerthere Erscheinung dieser Art aufzuweisen hätte. Johannes Scotus Erigena ist der Schöpfer eines neuen philosophisch-theologischen Systems, das durch seinen Contrast mit der sonstigen Monotonie der Zeit der Geschichte des Dogma's ein neues Interesse gibt. Für die Dogmengeschichte überhaupt hat es seine am meisten charakteristische Eigenthümlichkeit darin, dass sich auch in ihm, nur auf einem höhern Standpuncte, der vermittelnde Charakter darstellt, welchen die erste Hälfte der Periode als Uebergangsperiode an sich trägt. Die wesentliche Grundlage des Systems des Scotus Erigena ist der Platonismus des Areopagiten Dionysius, aber es ist in demselben zugleich das Bestreben sehr sichtbar, ihn zu einer dem christlichen Bewusstseyn adäquatern Form auszubilden, in welcher der Conflict der beiden heterogenen Elemente, und eben damit die Nothwendigkeit, von dem alten Standpuncte sich loszureissen, um zu dem neuen fortzugehen, sich deutlich zu erkennen gibt. In der Immanenz des Endlichen und Unendlichen, oder in der gottmenschlichen Einheit der Person Christi, als des Erlösers, in welcher alles Seyende nicht bloss in seinem ewigen Ausgange aus Gott, sondern eben so sehr in seiner ewigen Rückkehr in Gott, als die Versöhnung des Menschen mit Gott betrachtet wird, sucht Scotus Erigena wenigstens die Transcendenz des Platonismus zu überwinden, ohne jedoch über sie hinwegkommen zu können. Zwei Perioden greifen so in ihren divergirenden Richtungen in seinem Systeme in einander ein, und die Vermittlung des Gegensatzes stellt sich als eine erst zu lösende Aufgabe dar *.

* Die Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 2., S. 263. f.; vgl. besonders S. 315. f., S. 343. f.

§. 53.

Das System.

Wie die vorherrschende Richtung der ersten Hälfte der Periode nicht eine productive, sondern eine receptive war, wobei Alles darauf ankam, das Gegebene in sich aufzunehmen, in sich zu sammeln und zu bewahren, so gehört zum Charakteristischen derselben auch diess, dass man jetzt auch das Bedürfniss hatte, die Dogmen mit den Bestimmungen, die sie schon erhalten hatten, in einer sie zu einem Ganzen vereinigenden Uebersicht zusammenzustellen. Indem man sich hauptsächlich an die Lehrsätze älterer Kirchenlehrer hielt, und Sammlungen aus ihnen machte, musste man sie auch nach ihrem Inhalte und der Beziehung der einzelnen Lehren zu einander in einen gewissen, sie ordnenden Zusammenhang bringen. In der griechischen Kirche zeichnete sich Johannes von Damaskus durch ein solches, nach einer systematisirenden Methode angelegtes, dogmatisches Werk aus, in der lateinischen machte schon Isidorus von Sevilla einen minder bedeutenden Versuch dieser Art. So äusserlich diese Systematisirung des Ganzen noch war, so war doch auch sie ein Fortschritt, welchen das über das Dogma reflectirende Bewusstseyn that, um sich desselben in seinem ganzen Umfange zu bemächtigen. Je übersichtlicher man es, wenn auch nur in dem äussern Zusammenhange seiner Theile, vor sich hatte, desto leichter konnte man von dem äussern Zusammenhange zu dem innern geführt werden, und es waren so wenigstens die ersten Grundlinien eines organisch sich aus sich selbst erbauenden Systems gezogen.

§. 54.

Das Schisma der orient.-griechischen und der occident.-römischen Kirche.

Grosse Gegensätze, wie, noch in der zweiten Hälfte der ersten Hauptperiode, das Heidenthum und der Manichaismus waren, gab es jetzt nicht mehr. Zwar stand seit dem Anfange der zweiten Periode dem Christenthume der Muhamedanismus gegenüber, aber das Verhältniss der beiden Religionen blieb immer ein bloss äusserliches, und ebenso standen die gnostisch-manichäischen Secten, die,

von den Paulicianern an, durch das ganze Mittelalter sich hindurchziehen, zu sehr ausserhalb der Kirche, als dass sie auf das Dogma hätten einwirken können. Selbst keine bedeutendere Härese konnte gegen die schon so stark befestigte Einheit der Kirche sich erheben. Um so merkwürdiger ist, dass die in der Realisirung ihrer Einheits-Idee schon so weit fortgeschrittene katholische Kirche sich in sich selbst spaltete. Das Schisma der orientalisch-griechischen und der occidentalisch-römischen Kirche trat schon in der ersten Hälfte der Periode ein. Wenn es auch keine nähere Beziehung auf das Dogma hatte, so hatte es doch die Folge, dass das Dogma da, wo sein eigentlicher Fortschritt war, in der abendländischen Kirche, dem Zuge seiner Consequenz um so ungehemmter folgen konnte.

§. 55.

Die Kirchenlehrer und ihre Schriften.

Die Kirchenlehrer, deren Schriften zur Quellenliteratur gehören, theilen sich zwar auch jetzt noch in griechische und lateinische, aber das Uebergewicht fällt schon jetzt auf die Seite der Letzteren.

1) Griechische:

Johannes von Damaskus in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts. Wichtigster dogmatischer Schriftsteller. Sein Hauptwerk: Ἔκδοσις oder ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξȣ πίςεως. Eintheilung und Anordnung desselben. Apologetische Schrift: Διάλεξις Σαρακηνȣ̃ καὶ Χριςιανȣ̃.

Maximus, Confessor, im siebenten Jahrhundert: Acta für den Monotheletenstreit. Scholia in Greg. Naz. mit besonderer Berücksichtigung des Areopagiten Dionysius. Andere Schriften. Charakter derselben *.

2) Lateinische:

Gregor I. Hauptwerk: Allegorisch-practische Erklärung des Buches Hiob, oder Moralia, in 35 Büchern **.

Isidor, Erzbischof von Hispalis oder Sevilla, seit dem Jahre 595. Drei Bücher Sentenzen.

Alcuin, unter Carl dem Grossen, drei Bücher de fide sanctae et individuae trinitatis, Schriften gegen die Adoptianer.

* A. a. O., S. 263. f.

** Lau, Greg. I. d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre. 1845.

Johannes Scotus Erigena, unter Carl dem Kahlen, de divisione naturae in fünf Büchern. De divina praedestinatione.

Paschasius Radbertus, Abt in Corbie seit 844. De corpore et sanguine Domini, Vertheidigung dieser Schrift in der Epist. ad Frudegardum.

Ratramnus, Mönch in Corbie, Gegner des Pasch. Radbertus. Dem Ratramnus, nicht dem Scotus Erigena, gehört die noch vorhandene Schrift de corpore et sanguine Domini an.

Rabanus Maurus, Abt zu Fulda, seit 847 Erzbischof zu Mainz, Hinkmar, Erzb. zu Rheims, Remigius, Erzb. zu Lyon, Servatus Lupus, Abt zu Ferrieres und Andere traten im Prädestinationststreite des neunten Jahrhunderts als Schriftsteller auf.

Berengar von Tours, de sacra coena.

Lanfrank, Erzb. von Canterbury, de eucharistia.

Geschichte der Apologetik.

§. 56.

Dürftigkeit derselben.

Sie bietet nichts Erhebliches dar. Neu ist nur das Verhältniss, in welches die christliche Apologetik jetzt zum Muhamedanismus tritt, aber auch in dieser Beziehung ist der apologetische Stoff sehr dürftig. Die Hauptstreitpuncte waren auf der einen Seite die Dreieinigkeit und die Person Christi, auf der andern die prophetische Sendung Muhamed's.

Der augustinische Kanon ist der in der lateinischen Kirche allgemein angenommene.

Ueber die Inspiration, Streit zwischen dem Abte Fredegis und dem Erzb. Agobard von Lyon. Der Letztere will die Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller nicht fallen lassen.

Die Grundpfeiler der Tradition sind die vier ökumenischen Concilien, welchen Gregor I. auch das fünfte gleichsetzt. Freiere Ansicht des Scotus Erigena über das Verhältniss der auctoritas und der ratio, oder des credere und des intelligere. Das Wahre der Auctorität ist nur das Vernünftige in ihr, dessen vermittelnde Form die Auctorität ist.

Geschichte der Dogmen.

§. 57.

Lehre von Gott.

Die Negativität der Gottes-Idee des Areopagiten Dionysius ist so sehr der vorherrschende Begriff vom Wesen Gottes, dass Johannes von Damaskus und Scotus Erigena ganz darin einverstanden sind. Beide wiederholen im Grunde nur den Satz des Areopagiten, dass von Gott nichts Positives ausgesagt, ja nicht einmal, dass er ist, eigentlich gesagt werden könne. Scotus Erigena unterscheidet zwischen einer kataphatischen und apophatischen, einer bejahenden und verneinenden Theologie, da aber die eine eben so wenig absolut bejaht, als die andere absolut verneint, so sind beide an sich Eins in der über allen Bejahungen und Verneinungen stehenden und sie in sich aufhebenden Idee der überwesentlichen Natur Gottes.

Ungeachtet der hiemit behaupteten absoluten Unbegreiflichkeit und Transcendenz Gottes führt Johannes von Damaskus einen Beweis für das Daseyn Gottes, in welchem er auf dem Wege eines, vom Endlichen ausgehenden, logischen Schlusses zum Wesen Gottes zu gelangen sucht. Er hat zuerst das kosmologische Argument genauer ausgeführt, und das physikotheologische an dasselbe angeknüpft. Auf diesem Wege ergeben sich auch Eigenschaften Gottes, während sonst behauptet wird, die Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit u. s. w. bezeichnen nichts dem Wesen Gottes an sich Zukommendes *.

§. 58.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Ausführliche Entwickelung des orthodoxen Trinitätsbegriffs bei Johannes von Damaskus, aber auch einseitige Hervorhebung der Einheit. Subjective Bedeutung der Trinitäts-Idee bei Scotus Erigena: Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, oder in Beziehung auf Gott: Gott an sich, als Inbegriff der primordialen Ursachen, und als Gesammtheit ihrer Wirkungen in der wirklichen Welt, aber auch dieser Unterschied gehört nur der Theorie an.

* Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 2., S. 176. f., S. 274. f.

Erörterungen der Trinitätslehre in der lateinischen Kirche. Streit über die una et trina deitas.

Das Dogma vom Ausgange des Geistes vom Vater und Sohne ist in der abendländischen Kirche allgemein angenommen, nur über die Zulässigkeit des Zusatzes im Symbol ist man nicht einig. Die Hauptfrage selbst wird besonders in des Photius Epist. encycl. als Differenz der griechischen und römischen Kirche hervorgehoben *.

§. 59.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Unter den Gesichtspunkt dieser Lehre gehört das Eigenthümliche des Systems des Scotus Erigena. Seine höchste Idee ist die universitas, deren plenitudo die Einheit Gottes und der Creatur ist. Die vier Formen der sich selbst differenzirenden Natur kommen zurück auf das Verhältniss des Unendlichen und Endlichen, des Ewigen und Zeitlichen, der Ursache und der Wirkung, des Schöpfers und der Schöpfung. Alles ist auf ewige Weise in Gott, was aber an sich ewig ist, existirt auch in der Form der zeitlichen Erscheinung. Wie es beides zugleich ist, sowohl ewig als zeitlich, ist das Unbegreifliche der Theophanie.

Seine Lehre vom Bösen. Hauptsatz derselben, dass das Böse für Gott gar nicht existirt. Johannes von Damaskus unterscheidet den vorangehenden und nachfolgenden Willen Gottes **.

§. 60.

Lehre von den Engeln und Dämonen.

Weitere Verbreitung und allgemeine Billigung des hierarchischen Systems des Areopagiten Dionysius. Johannes von Damaskus, Gregor I., Scotus Erigena.

§. 61.

Lehre vom Menschen.

Die alte platonische Unterscheidung zwischen Geist und Seele findet sich nicht mehr. Johannes von Damaskus lehrt eine

* A. a. O., S. 167. f.
** A. a. O., S. 279. f., S. 332. f.

ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen und eine Verschlimmerung durch den Fall. Es sind gewisse Charaktere des göttlichen Ebenbildes verloren gegangen, aber der Mensch hat noch seine volle Freiheit und Kraft zum Guten.

In der abendländischen Kirche war die gangbare Lehre über die Sünde im Allgemeinen die semipelagianische. Eine sehr hohe Stellung gab Scotus Erigena in seinem Systeme dem Menschen. Der Mensch ist ein intellectueller, im göttlichen Geiste auf ewige Weise existirender Begriff, aber auch das geistige Subject, in welchem, als die Substanz der Dinge, der Begriff alles Intelligibeln und Sinnlichen ist. Er ist der Inbegriff und Schluss der gesammten Schöpfung, in welchem, als der Einheit alles Geistigen und Sinnlichen, Alles geschaffen ist. Diess ist die Vollkommenheit seiner Natur, aber gleich ursprünglich mit ihr ist sein Fall. Der Mensch ist vom Anfange an gefallen, und in ihm ist die ganze Natur in sich zerfallen, weil Alles ideell in ihm ist, d. h. er ist beides zugleich, Geistiges und Sinnliches, und je nachdem beides als Einheit oder in seinem Unterschiede als Zweiheit betrachtet wird, kann er selbst aus zwei verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet werden *.

§. 62.

Lehre von der Person Christi.

1) Der Monotheletismus.

Der monotheletische Streit ist die Fortsetzung der Streitigkeiten über die Einheit und Zweiheit in Christus, indem jetzt ein neues Moment der schon so vielfach verhandelten Streitfrage der Wille Christi war, die Frage, ob Christus Einen Willen oder zwei Willen gehabt habe. Anfang des Streits unter dem Kaiser Heraklius. Die den Monophysiten mit dem Ausdrucke aus dem Areopagiten: *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* gemachte Concession. Streit hierüber. Weiterer Verlauf des Streits bis zur sechsten ökumenischen Synode in Constantinopel, im J. 680. Verdammung der Lehre der Monotheleten durch den römischen Bischof Agatho.

Die Momente des Streits. Auf der Seite der Monotheleten: die Einheit der Person oder des Subjects; zwei Willen sind auch

* A. a. O., S. 295. f.

zwei Subjecte, somit kann der menschliche Wille nur im göttlichen verschwinden. Auf der Seite der Gegner: die Zweiheit der Naturen, da zwei Naturen nicht ohne zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungen gedacht werden können. Wiefern nun aber zwei Willen nicht auch zwei wollende Subjecte sind, war der Punct, über welchen man nur durch blosse Voraussetzungen hinwegging *.

Ausführliche und genaue Darstellung der orthodoxen Lehre von der Person Christi bei Johannes von Damaskus. Der Hauptpunct der ganzen Theorie ist, dass die menschliche Natur Christi zwar als eine individuelle, aber als eine unpersönliche, nicht für sich seyende zu prädiciren sey **.

2) Der Adoptianismus.

Der Fragepunct war die Einheit des Sohnes in ihrem Verhältnisse zur Zweiheit der Naturen.

Ursprung des Streites in Spanien. Elipandus und Felix. Carl der Grosse. Die Synode in Frankfurt am Main, im J. 794. Verdammung und Widerlegung der adoptianischen Lehre.

Der Hauptsatz der Adoptianer, dass Christus seiner menschlichen Natur nach nicht in demselben Sinne Sohn Gottes sey, wie nach seiner göttlichen, sondern nur Adoptivsohn, somit nur dem Namen nach Gott. Gründe für denselben 1) aus der Natur der Sache, sofern Christus als Mensch nicht aus dem Wesen Gottes gezeugt seyn kann; 2) aus der Schrift; 3) aus der Tradition. Stufenfolge des Adoptionsverhältnisses: Geburt, Taufe, Auferstehung.

Vorwurf des Nestorianismus. Fragt man, mit welchem Rechte, so kann die Antwort nur seyn: die adoptianische Lehre ist die natürliche und nothwendige Consequenz der orthodoxen Lehre von der Person Christi, wie die völlig verfehlten Widerlegungsversuche der Gegner zur Genüge zeigen.

Streit über die Art und Weise der Geburt Christi durch die Jungfrau Maria zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus.

Die Christologie des Scotus Erigena kann nur aus seiner Lehre vom Menschen richtig verstanden werden. Christus ist der

* A. a. O., S. 96. f.
** A. a. O., S. 188. f.

ursprüngliche, urbildliche Mensch, der Mensch an sich, und als menschgeworden jene Einheit des Geistigen und Sinnlichen, oder des Ewigen und Zeitlichen, welche das Wesen des Menschen ausmacht, nur nach ihrer idealen Seite betrachtet, d. h. nicht in ihrem Unterschiede als die Zweiheit dieser beiden Elemente, sondern als die Aufhebung des Unterschieds in seiner Einheit.

§. 63.

Lehre von der Erlösung und Versöhnung.

An dem Faden der alten Erlösungstheorie wird auch jetzt noch weiter fortgesponnen, namentlich von Gregor I., Isidorus von Sevilla, Johannes von Damaskus. Doch hebt Gregor I. auch die Opferidee hervor.

Die Lehre des Scotus Erigena hängt ganz mit seiner Lehre von der Person Christi zusammen. Wie der Mensch an sich gefallen ist, so ist er auch an sich versöhnt. Dem Herabsteigen der Ursachen in ihre Wirkungen entspricht das Zurückgeführtwerden der Wirkungen auf ihre Ursachen. In der Idee der Versöhnung besonders spricht sich der naturphilosophische Charakter dieser Lehre aus *.

§. 64.

Lehre von der Gnade und der Prädestination.

Stand dieser Lehre zu Anfange der Periode. Johannes von Damaskus schliesst sich ganz an die älteren Lehrer der griechischen Kirche an. In der lateinischen Kirche lautet die Lehrweise Isidor's von Sevilla mehr augustinisch, als die Gregor's I.

Streit über die Lehre von der Prädestination im neunten Jahrhunderte, veranlasst durch Gottschalk. Synode in Mainz im J. 848. Rabanus Maurus und Hinkmar.

Lehre Gottschalk's. Sein Grundgedanke: die absolute Unveränderlichkeit Gottes. Absolute Prädestination auch der Bösen, aber nicht zum Bösen, sondern nur zum Tode. Prudentius, Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius, Vertheidiger derselben Lehre von einer doppelten Prädestination.

* Lehre von der Versöhnung. S. 124. f.

Lehre der Gegner Gottschalks.

a) Des Scotus Erigena: 1) Es gibt überhaupt keine Prädestination. 2) Der freie Wille ist die Substanz des Menschen. 3) Es gibt auch keine Präscienz des Bösen, weil Sünde und Strafe an sich nichts sind. 4) Prädestination ist nur das determinirte Seyn des Einzelnen im Zusammenhange des Ganzen. Widerspruch gegen diese Lehre.

b) Des Erzb. Hinkmar: Es gibt nur Eine Prädestination, welche eine Prädestination sowohl der Gnade als der Gerechtigkeit ist. Die Furcht vor den Consequenzen der augustinischen Lehre war der Grund, dass man den Menschen, als das an sich freie Subject, nicht unmittelbar zum Objecte der Prädestination machen wollte.

§. 65.

Lehre von den Sacramenten.

Ueber die Lehre von den Sacramenten überhaupt, und über die Taufe nichts Bemerkenswerthes.

Lehre vom Abendmahle.

Johannes von Damaskus beschreibt das Wunder der Verwandlung in den stärksten Ausdrücken. Der Abendmahlsleib ist der wirkliche Leib, aber doch nicht identisch mit dem in den Himmel erhöhten Leibe Christi, welcher nicht vom Himmel herabkommt. Entgegengesetztes Interesse der beiden, im Bilderstreite gehaltenen, ökumenischen Synoden im J. 754 und im J. 787, in Betreff des Bildlichen im Abendmahle.

In der lateinischen Kirche überwiegt bald mehr die mystische, bald mehr die symbolische Ansicht, bis Paschasius Radbertus die substanzielle Verwandlung als eigentliches Dogma ausspricht. Widerspruch gegen ihn. Ratramnus, der Hauptgegner, entwickelt methodisch die symbolische Ansicht und fasst das Moment der Sache in der Frage auf, ob die im Abendmahle erfolgende Veränderung körperlich und in der Wirklichkeit, oder geistig, sacramentlich, bildlich geschehe? Auch die Lehre des Ratramnus hat ihre Anhänger, allmälig gewinnt die materiellere des Paschasius Radbertus das Uebergewicht, wie diess

schon aus dem neuen Streite zwischen Berengar und Lanfrank zu sehen ist.

Geschichte des Streits mit Berengar. Römische Synoden im J. 1059 und 1079.

Lehre Berengar's. Sie schliesst sich an die des Ratramnus an. Ihr bestimmterer Begriff ist ein geistiger Genuss, dessen Object der im Himmel befindliche Leib Christi in seiner ungetheilten Einheit ist. Dialektische Bestreitung der Transsubstantiationslehre, welche Lanfrank zuerst mit ihren genaueren Bestimmungen vorträgt. Das Hauptmoment auf der Seite der Gegner Berengar's war das Unbefriedigende des bloss Figürlichen in seinem Unterschiede von der Realität der Sache selbst.

Opferidee. Weitere Ausbildung durch die Transsubstantiationslehre. Pasch. Radbertus.

§. 66.

Lehre von den letzten Dingen.

Fegfeuer. Gregor I.

Ewigkeit der Strafen. Scotus Erigena's Vorstellung hierüber, und seine Lehre von der Rückkehr aller Dinge in Gott. Alles kehrt von Stufe zu Stufe zurück, oder vielmehr es ist schon zurückgekehrt in dem, was es an sich, auf geistige Weise, ist.

Zweite Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfange der Scholastik bis zur Reformation.

§. 67.

Das Wesen der Scholastik.

Da wir in dem ersten Abschnitte der zweiten Hauptperiode nur den Uebergang zu einer neuen Hauptperiode sehen können, so tritt diese selbst jetzt erst mit ihrem eigenthümlichen Charakter auf. Er besteht mit Einem Worte darin, dass diese neue

Hauptperiode die Periode der Scholastik ist, welche in ihr, von den ersten Anfängen ihrer Entstehung an, bis zu ihrer im Grunde schon vollendeten Selbstauflösung, ihren Verlauf in ihr nimmt. Das Charakteristische der Scholastik selbst aber ist, dass in ihr das christliche Dogma aus der Kirche, welche es aus sich erzeugt hat, in die Schule übergeht, und zwar nicht bloss die niedere, in welcher man sich nur mit den Gegenständen des Trivium's und Quadrivium's beschäftigt, sondern die höhere, die Hochschule der gleichzeitig mit der Scholastik entstandenen und gleichen Schritt mit ihr haltenden Universitäten des Mittelalters. Die christliche Theologie, welche bisher zwar auch schon von besonderen Lehranstalten gepflegt, vorzugsweise aber doch nur in den Schriften ausgezeichneter Kirchenlehrer als Wissenschaft behandelt worden war, wird jetzt zur Universitätswissenschaft. Es werden über sie, wie diess zuerst zu Paris, auf dieser grossen scholastischen, ganz besonders für die scholastische Theologie bestimmten Universität, geschah, öffentliche Vorlesungen gehalten, das christliche Dogma wird in der Form eines wissenschaftlichen Systems bearbeitet, und es entstehen Richtungen und Systeme, über deren Differenz nicht bloss vom Standpuncte des Glaubens aus geurtheilt werden kann. Das Wissen um das Dogma ist jetzt die Hauptsache; man will, was man glauben soll, und in dem ganzen Inbegriffe der kirchlichen Dogmen als ein gegebenes nothwendiges Object des Glaubens vor sich hat, so viel möglich auch verstehen und begreifen, und dem denkenden Bewusstseyn näher bringen. Diess musste die nothwendige Aufgabe seyn, nachdem einmal das christliche Dogma in dem ganzen Umfange seiner kirchlichen Entwickelung, als das durch den Glauben der Kirche geheiligte Dogma, mit dieser Macht der Objectivität dem subjectiven Bewusstseyn des Einzelnen gegenüberstand. Das Erste, wodurch das am kirchlich abgeschlossenen Dogma erwachende Interesse des Denkens sich äussern konnte, musste der Versuch seyn, den Glauben, so weit es möglich wäre, zum Wissen zu erheben. Dass dieser Versuch nicht bloss von einzelnen hervorragenden Individuen, sondern von einer zusammenhängenden Reihe von Kirchenlehrern, von einem ganzen Zeitalter, nach einer bestimmten Methode, auf dem Wege des dialektischen, nicht über den Glauben

sich stellenden, sondern von der Voraussetzung des Glaubens ausgehenden Denkens gemacht wurde, und zwar so, dass wir an dem Verlaufe, welchen er eine so lange Zeit hindurch nahm, alle Momente verfolgen können, durch welche er der innern Nothwendigkeit der Sache gemäss hindurchgehen musste, diess ist es, was der Scholastik ihre grossartige geschichtliche Bedeutung gibt. Die Scholastik ist daher, wenn wir die verschiedenen Momente, welche bei ihr zu unterscheiden sind, zur Definition ihres Begriffs zusammenfassen, diejenige Form der Entwickelung des christlichen Dogma's, in welcher der der Macht des Denkens sich bewusst werdende Geist den in der ganzen Gestaltung des kirchlichen Dogma's, als gegebenes Object vor ihm liegenden Inhalt des christlichen Dogma's durch das dialektische Denken mit dem subjectiven Bewusstseyn zu vermitteln suchte. Dass die Wahrheit des kirchlichen Glaubens als absolute Voraussetzung feststeht, ist eine wesentliche Bestimmung der Scholastik. Man dachte daher keineswegs daran, sich über ihn zu stellen, um von einem höhern Standpuncte aus erst auf ihn zu kommen, und seinen Inhalt, als einen an sich vernünftigen, durch das Denken selbst erst zu produciren, man stellte sich nur ihm gegenüber, um an ihm die Fugen zu ersehen, durch welche der analysirende Verstand eindringen könnte, um sich desselben von verschiedenen einzelnen Puncten aus, für das Wissen um den Inhalt des Glaubens, so viel möglich zu bemächtigen. Denn nicht um die ratio des Ganzen handelte es sich, sondern um die rationes des Einzelnen. Wie es nun nicht mehr das religiöse Interesse war, das den Inhalt des religiösen Bewusstseyns aus sich produciren und in seiner absoluten Wahrheit dem glaubenden Bewusstseyn gegenüberstellen wollte, sondern das Interesse des denkenden Bewusstseyns, so war auch dieses nicht das Interesse des absoluten Wissens, sondern nur das des Verstandes. Was dem Verstande, wenn er die dem Dogma entnommenen Begriffe analysirte und die in jedem derselben enthaltenen Bestimmungen unter ihren dialektisch fixirten Gegensätzen auffasste, bei jedem einzelnen Puncte, durch die Erwägung der verschiedenen möglichen Für und Wider, als das Wahrscheinlichste einleuchtete, das sollte als die nicht bloss geglaubte, sondern auch begriffene Wahrheit des Dogma's gelten. Auf der einen Seite war

das Dogma der gegebene feste Punct, über welchen, als sein nothwendiges Object, das scholastische Denken nicht hinausgehen konnte, auf der andern Seite hatte es seinen Ausgangspunct in dem Inhalte des empirischen Bewusstseyns, in allem demjenigen, was nach Vernunft und Erfahrung als allgemein angenommene Wahrheit angesehen werden konnte. Zwischen diesen beiden Puncten bewegte es sich so, dass es immer von dem Einen auf das Andere, von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche schloss. Der Syllogismus war daher der Hebel seiner Bewegung, durch welchen es von dem Einen auf das Andere, von der Wahrheit eines Gegebenen auf die Wahrheit eines Andern, bloss Gedachten, zu kommen suchte, und die allgemeine Wahrheit aller seiner Argumente und Syllogismen hing an der Grundvoraussetzung, dass die Begriffe, mit welchen es sein Gebäude aufführte, nicht bloss für das vorstellende Bewusstseyn existiren, sondern auch objective Realität haben. Da die scholastische Periode als ein in sich abgeschlossener, innerhalb seiner bestimmten Grenzen durch alle seine Momente hindurchgegangener, geistiger Process vor uns liegt, so theilt sich die Geschichte der scholastischen Theologie von selbst in die drei Perioden: 1) Die Periode ihrer Entstehung und ersten Ausbildung von Anselm von Canterbury bis Petrus Lombardus; 2) die Periode ihrer Blüthe und Vollendung von Petrus Lombardus bis Duns Scotus, und 3) die ihres Zerfalls und ihrer Selbstauflösung von Duns Scotus bis zur Reformation.

§. 68.

Der Beginn der Scholastik.

Ihren Anfang nahm die Scholastik in dem hier entwickelten Sinne da, wo zuerst der Versuch der Rationalisirung des Dogma's, oder der dialektischen Verständigung über dasselbe, mit dem bestimmten Bewusstseyn seiner Aufgabe und mit einem klar vor Augen liegenden, seiner Anerkennung gewissen Erfolge dieses Strebens gemacht wurde. Diess geschah unstreitig zuerst durch Anselm von Canterbury. Die durch ihn hauptsächlich zur Sprache gebrachte und seitdem so vielfach besprochene Frage über das Verhältniss des Glaubens und des Wissens bezeichnet das eigent-

liche Object der Scholastik. Die grosse Aufgabe der Zeit wurde durch ihn zuerst ausgesprochen, und an den glänzendsten Proben des scholastischen Scharfsinnes in der Möglichkeit ihrer Lösung aufgestellt. Dass dieses Problem damals, wie es der Anfang eines solchen Strebens sehr natürlich mit sich brachte, mit sehr lebhaftem Interesse, mit der vollen frischen Energie einer sich jugendlich kräftig fühlenden Zeit ergriffen wurde, dass über die Grenzen, innerhalb welcher der Versuch seiner Lösung sich sollte bewegen dürfen, noch Schwankungen stattfanden, wie nicht bloss zwischen Anselm und Roscellin, sondern auch zwischen Anselm und Abälard, ja dass es zwischen den neuen Dialektikern und den streng am traditionellen Dogma festhaltenden Theologen zu solchen Reactionen und Collisionen kam, wie zwischen Abälard und Bernhard von Clairvaux, dem Victoriner Walther und den von demselben als die vier Labyrinthe Frankreichs bezeichneten Scholastikern, deren einer selbst Petrus Lombardus war, ist charakteristisch für die erste Periode. Die Dogmen, welche der Hauptgegenstand des dialektischen Denkens der Scholastiker der ersten Periode waren, und, wie es scheint, gerade durch ihre Wichtigkeit ihren Scharfsinn am meisten reizten, sich an ihnen zu versuchen, waren die Lehren von Gott, von der Trinität, von der Versöhnung, ganz besonders die Lehre von der Trinität, an welcher deutlich zu sehen ist, wie das dialektische Denken selbst in das absolute Wesen Gottes einzudringen suchte, um diese Lehre ihrer Transcendenz zu entheben und sie mit den Kategorieen des menschlichen Verstandes zu begreifen. Der Gang der Sache brachte es von selbst so mit sich, dass, was zuerst an den am meisten hervorragenden Puncten des Dogma's versucht wurde, sich bald auf das ganze Dogma erstreckte, und zu einer über den ganzen Inhalt desselben sich gleichmässig verbreitenden Methode wurde. Für diesen Zweck musste vor Allem der ganze Inbegriff der kirchlichen Dogmen zusammengefasst und in die Form eines Systems gebracht werden. Auf dieser Grundlage spannte dann erst das scholastische Denken das Netz seiner Argumente und Syllogismen aus, um Alles auf gleiche Weise in dasselbe hineinzuziehen und seiner zwingenden Macht zu unterwerfen.

§. 69.

Die Systeme der Scholastik.

Durch Petrus Lombardus waren die ersten Grundlinien der zum Systeme sich gestaltenden, den ganzen Inbegriff der Dogmen zur Einheit eines zusammenhängenden Ganzen construirenden scholastischen Theologie gezogen worden. Mit ihm schliesst die erste Periode derselben, mit ihm beginnt die zweite. Durch ihn war nun die scholastische Behandlung des Dogma's in den ruhigen geordneten Gang gebracht worden, in welchem sie, ohne von weiteren Gegnern angefochten zu werden, dem innern Zuge ihrer Consequenz folgte. Auf der Grundlage der Sentenzen des Magisters, deren fortgehende Commentirung für die Gewohnheit der Scholastiker, sich an eine gegebene Auctorität zu halten, oder von ihr wenigstens auszugehen, bezeichnend ist, erhoben sich die nach derselben Methode angelegten, und mit aller Kunst einer das Massenhafte und Verschlungene liebenden Architektonik so viel möglich ausgebauten Lehrgebäude eines Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus. Auf dem Höhepuncte der Scholastik stehen die unstreitig grössten Meister der scholastischen Kunst und Methode, Thomas von Aquino und Duns Scotus; je vollendeter aber ein scholastisches System ist, desto weniger kann es die der Scholastik überhaupt anhängende Einseitigkeit verbergen, desto sichtbarer fällt das Mangelhafte in die Augen, das das grossartige, kühne Gebäude als das Gepräge seiner Zeit an sich trägt. Thomas und Duns Scotus stehen als die Stifter zweier Schulen, in welche sich seitdem die ganze scholastische Theologie theilte, auf zwei sehr verschiedenen Standpuncten, von welchen jeder dasselbe Recht für sich anspricht, ohne dass innerhalb der Sphäre der Scholastik die Ausgleichung eines solchen Gegensatzes möglich war. Die Verschiedenheit des Standpunctes Beider spricht sich schon in den Definitionen aus, welche Beide vom Wesen der Theologie geben. Nach Thomas hat die Theologie ein wesentlich theoretisches Interesse. Der höchste Endzweck, durch welchen alle Thätigkeiten des Geistes bestimmt werden, kann nur in das Wissen, in die Erkenntniss der Wahrheit durch den Ver-

stand gesetzt werden. Der Mensch hat das natürliche Verlangen, die erste Ursache als letzten Zweck zu erkennen. Da nun die erste Ursache Gott ist, so ist der letzte Zweck des Menschen die Erkenntniss Gottes. Die Theologie besteht daher, wie die Religion, wesentlich im Wissen. Duns Scotus dagegen bestimmt das Interesse der Theologie als ein wesentlich practisches, und somit auch die Religion als ein practisches Verhalten. Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, ist kein speculativer, sondern ein practischer Act. Die Theologie hat es auf das sittliche Thun abgesehen, sie hat eine wesentlich-practische Tendenz, wie ja auch ihr höchster Endzweck, die Seligkeit, als Genuss Gottes, nicht theoretischer, sondern practischer Natur ist. Von diesen beiden Puncten aus organisirten sich die Systeme der beiden Scholastiker auf eigenthümliche Weise. Ist das Erkennen, als solches, und das Princip des Erkennens, der Verstand, das Höchste, so kann es nur der abstracte Verstandesbegriff seyn, durch welchen das Absolute bestimmt wird. Der abstracteste Begriff des Absoluten aber ist das schlechthinige mit sich identische Seyn. Das Erkennen, das als solches eine bloss formelle Thätigkeit ist, kann ja nur das Gegebene, das Seyende, und in letzter Beziehung das Seyn an sich zu seinem Objecte haben. Gott ist also das Eine, allgemeine, unendliche Seyn, und was von Gott unterschieden werden soll, kann nur als eine Modification des allgemeinen Seyns gedacht werden, als eine quantitative Begrenzung und Bestimmung, als ein bloss gradueller Unterschied. Ist nun aber da, wo jeder Unterschied aufhört, kein bestimmtes Erkennen möglich, somit, da das Erkennen auch ein Unterscheiden ist, überhaupt nichts mehr zu erkennen, so konnte man auf diesem Wege nur zu dem Resultate kommen, dass Gott in der Bestimmungslosigkeit seines Seyns kein Gegenstand der Erkenntniss ist. Was über alles bestimmte Seyn hinausliegt, ist ebenso sehr das Nichtseyende, als das Seyende. Es ist daher mit Einem Worte der areopagitische Platonismus, welcher, wie er selbst aus derselben einseitigen Verstandesrichtung eines bloss formellen Erkennens hervorgegangen ist, dem Systeme des Thomas von Aquino zu Grunde liegt. Auf der andern Seite musste aber diese schlechthinige, allen Kategorieen unerreichbare Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens mit dem

Standpuncte der Scholastik in einen zu grossen Widerstreit gerathen, als dass man dabei stehen bleiben konnte. Begreifen wollte ja die Scholastik, und mit ihren Kategorieen den absoluten Inhalt des Dogma's bestimmen; ihre ganze Methode beruhte auf der Voraussetzung, dass, was der reflectirende Verstand sich nicht anders denken kann, auch an sich so seyn müsse. Auch Thomas von Aquino konnte es daher nicht unterlassen, positive Bestimmungen über das Wesen Gottes aufzustellen, und ihm die Attribute beizulegen, ohne welche kein geistiges Wesen gedacht werden kann, von welchen daher auch das scholastische Denken immer ausging, wenn es das an sich seyende Wesen Gottes dem vorstellenden Bewusstseyn näher bringen wollte, Verstand und Willen. Aber es konnte so hieraus nur jener Conflict entgegengesetzter Richtungen entstehen, welcher sich durch das ganze System des Thomas hindurchzieht, indem alle positiven Bestimmungen über das Wesen Gottes sich zuletzt immer wieder in die Negativität seines bestimmungslosen Seyns auflösen, und das Wissen von Gott eigentlich nur ein Nichtwissen ist. Der hieraus sich ergebenden Einseitigkeit eines Systems, das den intellectus zum höchsten Princip machte, wollte Duns Scotus dadurch entgehen, dass er sich auf die Seite der voluntas stellte. Der Wille ist das höchste Princip, welchem auch der Verstand untergeordnet ist. Es war diess unstreitig ein Fortschritt, dem Willen die höhere Bedeutung eines selbstständigen Princips zu geben, da es ohne die Autonomie des Willens auch kein freies selbstbewusstes Subject geben kann, der Wille aber nicht Wille wäre, wenn er nicht die totale Ursache seines Wollens wäre. Auf dem Begriffe des freien Subjects beruht das System des Duns Scotus, aber in dem Wege, auf welchem Duns Scotus dazu kam, den Willen zum höchsten absoluten Princip zu machen, stellt sich uns nur die andere Seite derselben Einseitigkeit dar. Aus dem Wesen des Geistes, wie es sich, psychologisch betrachtet, in Verstand und Willen, als seine beiden Elemente und bewegenden Kräfte theilt, wollte die Scholastik, wie wir an diesen Principien ihrer beiden Hauptsysteme sehen, den absoluten Inhalt des Glaubens begreifen. Aber dass ihr das, was in der Einheit des Geistes nur ein und derselbe Process des in dem Unterschiede seiner Momente sich mit sich selbst vermittelnden

geistigen Lebens seyn kann, immer wieder in die beiden, von einander getrennten, Elemente auseinanderfiel, dass sie ihr Verhältniss zu einander nicht anders zu begreifen wusste, als in der Form der Unterordnung des einen unter das andere, dass sie überhaupt nie aus einem Gegensatze herauskam, in welchem, statt der Vermittlung der beiden Seiten in einer höhern Einheit, die Einheit des Princips nur durch die Negirung des einen der beiden Glieder bewirkt werden konnte, dass sie hier eben so deterministisch war, wie dort indeterministisch, Theoretisches und Practisches, Natur und Willen, Nothwendigkeit und Freiheit, Substanz und Subject nur unvermittelt einander gegenüberstellte, diess ist die Einseitigkeit des Standpunctes, über welche die Scholastik sich nie erheben konnte. An sich ist es dieselbe Einseitigkeit, ob man das höchste absolute Princip des Systems in den intellectus oder in die voluntas setzt, wie sich ja auch bei Duns Scotus deutlich genug darin zu erkennen gibt, dass ein Wille, welcher in seinem Unterschiede vom Verstande nichts anders seyn soll, als der rein formell sich aus sich selbst bestimmende Wille, nur den Charakter der absoluten Zufälligkeit und der schlechthinigen Willkür an sich tragen kann.

§. 70.

Der Verfall der Scholastik.

Der Wendepunct zu dem beginnenden, immer sichtbarer hervortretenden Verfall der Scholastik liegt da, wo sie durch die Consequenz ihres Princips selbst in einen Widerspruch mit sich selbst kam, welcher einen immer grössern Riss in das von ihr aufzubauende System brachte. Ein solcher Widerspruch zeigt sich schon bei Duns Scotus, wenn er das Princip des Systems in den Willen setzte, das System selbst aber nach der sonst gewöhnlichen scholastischen Methode mit den Distinctionen und Syllogismen des dialektischen Verstandes construirte. Die Scholastik hat schon ihren eigentlichen Boden verlassen und selbst den Glauben an ihre abstracte Verstandes-Metaphysik verloren, wenn die Theologie, wie Duns Scotus ihre Aufgabe bestimmte, wesentlich practisch seyn soll. Mit der practischen Bestimmung der Theologie ist auch schon die Trennung der Philosophie und der Theo-

logie, deren stetes Ineinandergreifen zum Charakter der Scholastik gehört, ausgesprochen und die Einheit des Wissens und Glaubens wieder aufgegeben, woran der Scholastik von Anfang an so viel gelegen war. Hat es die Theologie, in ihrem Unterschiede von der Philosophie, mit dem Glauben, als dem Princip des Practischen, zu thun, so kann man die Theologie mit ihrem Glauben ruhig sich selbst überlassen; Glauben und Wissen stehen in ihrer Verschiedenheit einander gegenüber, und die Auctorität des Glaubens steigt nur um so höher, je mehr er gegen das Wissen sich abschliesst. Dieser Wendepunct der Scholastik tritt schon mit Duns Scotus ein. Je genauer er zwischen Verstand und Willen unterschied, desto mehr trennte sich der Wille vom Verstande, und eben damit das Practische vom Theoretischen, die Theologie von der Philosophie, der Glaube vom Wissen. Es durfte nur auch noch das Denken vom Seyn sich ablösen, so war die Scholastik vollends in das Stadium ihres Auflösungsprocesses eingetreten. Diess geschah durch den Nominalismus Wilhelm's von Occam, dessen Bedeutung für die Geschichte der scholastischen Theologie darin besteht, dass in ihm vollends seinen Verlauf nimmt, was zuvor schon begonnen hatte, die Auflösung der in der Scholastik zuerst verbundenen Elemente, die immer weiter gehende Trennung des Einen von dem Andern, bis endlich dem Subjecte nichts mehr übrig blieb, als seine blosse Subjectivität in einem Denken, das, sobald den allgemeinen Begriffen nichts Objectives entsprach, keinen realen Inhalt mehr haben konnte. In diesem Sinne ist der von Occam aufgestellte Nominalismus ein besonders wichtiges Moment des Selbstauflösungsprocesses der Scholastik. Zwischen Duns Scotus und Occam steht Durand von St. Pourçain, welcher das Wesen der Theologie in ihre praktische Bedeutung setzte, und als den eigentlichen Gegenstand derselben nicht Gott, sondern das vom Glauben abhängende verdienstliche Leben betrachtete. Die Theologie beziehe sich daher auf den Willen, und sie sey keine Demonstration, sondern eine practische Wissenschaft, weil den Beweisen Jeder beistimmen müsse, zum Glauben aber der Wille gehöre. Da Durand hiemit nur weiter entwickelte, was schon Duns Scotus als das Wesen der Theologie bestimmt hatte, so ist klar, dass man, wenn man den Anfang des Verfalls der

Scholastik über Occam zurückdatiren will, nur bei Duns Scotus stehen bleiben kann. In demselben Verhältnisse, in welchem die scholastische Theologie ihren Haltpunct dadurch verlor, dass sie bloss praktisch seyn wollte, löste sich auch schon in der Erkenntnisslehre Durand's der scholastische Realismus in Nominalismus auf. So schliesst sich nun freilich schon von Duns Scotus an ein Moment des Auflösungsprocesses der Scholastik an das andere an, aber wir sehen so nur um so tiefer in das Wesen der Scholastik hinein, das sich uns erst darin vollends zu erkennen gibt, dass sie in der Einseitigkeit ihres Verstandes-Interesses von Anfang an keinen bedeutenden Schritt thun konnte, ohne dass jedes Moment ihrer Entwickelung auch ein Moment ihrer Selbstauflösung war. Stärker konnte die Einseitigkeit des scholastischen Verstandes-Interesses nicht hervortreten, als in dem vollendetsten System der Scholastik, dem des Thomas von Aquino. Die Einseitigkeit desselben trieb den Duns Scotus von der Verstandesseite auf die Willensseite, hiemit war aber nur der völlige Zerfall des scholastischen Gebäudes eingeleitet. Unaufhaltsam löste sich ein Stein von dem andern ab, und das, in der Voraussetzung der Einheit des Glaubens und des Wissens, seiner selbst so gewisse Denken war zuletzt völlig an sich selbst irre geworden. Alle Elemente, die nur in ihrer Einheit das Wesen der Scholastik ausmachen sollten, hatten sich von einander abgesondert, der Wille vom Verstande, die Theologie von der Philosophie, der Glaube vom Wissen, zuletzt auch das Denken vom Seyn, und was die Scholastik von Anfang an sich zum Ziele ihres Strebens gesetzt hatte, durch die Vermittlung des Glaubens und Wissens den Geist von der Aeusserlichkeit des Auctoritätsglaubens zu befreien, war in das gerade Gegentheil umgeschlagen. Aeusserlicher, unvermittelter konnte der Glaube nicht seyn, als wenn es sogar als Grundsatz galt, dass er nur auf der Auctorität beruhen könne, und schwerer konnte die Auctorität des Glaubens den Geist nicht niederdrücken, als durch die Masse aller jener Bestimmungen, welche der Formalismus der Scholastiker zur dialektischen Begründung des Glaubens aufgehäuft hatte. Diesen Verlauf musste die Scholastik in der Einseitigkeit ihres Princips nothwendig nehmen. Da der Inhalt des kirchlichen Glaubens die absolute Voraussetzung war, von welcher

die Scholastik ausging, so konnte das den Glauben mit sich vermittelnde Wissen seine Stellung nicht über dem Glauben, sondern nur gegenüber dem Glauben nehmen, es konnte sich somit nie auf den absoluten Standpunct erheben, sondern nur innerhalb der Relativität der Gegensätze stehen bleiben. Was sich aus dem ganzen Gange der Scholastik ergab, konnte daher nur die Nothwendigkeit seyn, die Lösung derselben Aufgabe, für welche der scholastische Verstandesformalismus nur ein einseitiges und eben darum unzureichendes Mittel gewesen war, tiefer und allgemeiner, mit der ganzen Energie des sich in sich selbst vertiefenden Geistes zu versuchen. Den positiven Uebergang hiezu machte die schon von der Scholastik gewonnene Ueberzeugung, dass es sich in der Theologie und Religion um ein wesentlich praktisches Interesse handle.

§. 71.

Der Gegensatz des Nominalismus und Realismus.

Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, in welchem engen Zusammenhange mit dem Entwickelungsgange der scholastischen Theologie überhaupt die den Gegensatz des Nominalismus und Realismus betreffende scholastische Streitfrage steht. Ihr Ursprung liegt in ihrer Beziehung zur platonischen und aristotelischen Philosophie. In der Periode der Scholastik tritt der Gegensatz zuerst zwischen Roscellin und Anselm hervor. Roscellin war Nominalist, weil ihm das Allgemeine eine ganz inhaltsleere Vorstellung, ohne alle Realität, ein blosser flatus vocis war. Es gibt keine allgemeinen Begriffe, keine Gattungen, keine Arten, Alles, was ist, existirt nur als Einzelnes in seinem reinen Fürsichseyn, ein Allgemeines, ein Gemeinsames, durch welches die einzelnen Dinge in eine nicht durch die sinnliche Empfindung, sondern nur durch die denkende Betrachtung erkennbare Beziehung zu einander gesetzt würden, gibt es nicht, es gibt also auch kein reines Denken, sondern nur ein Vorstellen und sinnliches Wahrnehmen. Gegen ihn behauptete Anselm den Realismus der universalia ante rem. Schon seit Abälard bildete sich die sowohl nominalistische als realistische Ansicht, welche durch die ganze Scholastik hindurch bis zu ihrer Auflösung, mit unbedeutenden Modificationen, die

durchaus herrschende blieb, und als realistisch gelten kann, sofern man unter ihr nur den sogenannten Realismus der universalia in re versteht. Das Allgemeine ist nur ein Gedachtes und Vorgestelltes, aber als solches gehört es nicht bloss der Subjectivität des vorstellenden Bewusstseyns an, sondern es hat auch seine objective Realität in den Dingen selbst, aus welchen das Allgemeine nicht abstrahirt seyn könnte, wenn es nicht an sich in ihnen enthalten wäre. Diese Identität des Denkens und Seyns, welcher zufolge an der objectiven Wahrheit der Begriffe, welche das Denken durch die Nothwendigkeit seiner Denkbestimmungen aus sich producirt, nicht zu zweifeln ist, ist die Grundvoraussetzung, auf welcher das ganze dialektische Verfahren der Scholastiker beruht. Die Wahrheit ihrer Argumente ist die Annahme, dass es sich mit demjenigen, was syllogistisch bewiesen werden soll, in der Wirklichkeit ebenso verhält, wie im logischen Denken. So lange diese Objectivität des Denkens die unangefochtene Voraussetzung der Scholastik war, hatte sie im Bewusstseyn der Zeit den festen Boden, auf welchem sie ihr Gebäude aufführen und immer weiter ausbauen konnte. Sobald aber dieses Band der Identität des Denkens und Seyns sich dadurch auflöste, dass man die immanente Objectivität des Denkens zu bezweifeln anfing, wovon die nothwendige Folge war, dass das an seiner Objectivität irre gewordene Denken sich in sich selbst zurückzog, und im Bewusstseyn seiner Subjectivität alles Objective nur ausser sich hatte, ohne sich mit ihm Eins wissen zu können, so ging eben damit die Scholastik ihrer unvermeidlichen Selbstauflösung entgegen. Diesen Wendepunct derselben bezeichnet Wilhelm von Occam. Eben jener Nominalismus, welcher gleich im Beginne der Scholastik die objective Realität der allgemeinen Begriffe so wenig zu begreifen vermochte, dass ihm das Denken des Allgemeinen und das objective Seyn der einzelnen Dinge völlig auseinander fiel, trat nun wieder auf, um das, was ihm damals im Drange einer Zeit nicht gelingen konnte, welche eine neue Welt des Gedankens aus sich herausstellen wollte, jetzt, nachdem ihre Productivität erschöpft, und der scholastische Dogmatismus sich selbst zur Last geworden war, mit einem ganz andern Erfolge zu vollbringen. Hieraus ist klar, welche Wichtigkeit der Gegensatz des Nominalismus und

Realismus für den Entwickelungsgang der Scholastik hat. Er ist das bewegende Princip derselben, und die Momente seiner Entwickelung sind identisch mit den Perioden ihres Verlaufs *.

§. 72.

Die Mystik.

Durch die Geschichte der scholastischen Theologie zieht sich ein mystisches Element hindurch, das in verschiedenen Beziehungen zu ihr steht, aber eben desswegen nur um so mehr als ein weiteres Moment zur Charakteristik derselben beachtet zu werden verdient. An sich bildet das Mystische einen Gegensatz zu dem eigentlich Scholastischen, sofern die durchaus vorherrschende Richtung der Scholastik ein dialektischer Verstandesformalismus ist. Es lässt sich in dieser Hinsicht recht gut begreifen, wie bei einem Gegner der erst beginnenden und durch die Kühnheit ihrer ersten Bewegungen Besorgnisse weckenden Scholastik, wie namentlich Bernhard von Clairvaux war, seine Vorliebe für das Mystische im engsten Bunde stand mit seiner Antipathie gegen eine Dialektik, welche mit ihren Begriffen und Syllogismen alles Geheimnissvolle der Religion in einen völlig durchsichtigen Rationalismus auflösen zu wollen schien. Die Mystik konnte sich aber auch mit der Scholastik selbst verbinden, indem sie in ihr das Bedürfniss erweckte, zur Ergänzung dessen, was das rein dialektische Denken unbefriedigt liess, den Herd der Religion in der Tiefe und Innigkeit des Gefühls, als des eigentlichen Sitzes der Religion, zu bewahren. In diesem Sinne waren mehrere Scholastiker zugleich Mystiker, wie besonders Hugo von St. Victor, und Bonaventura, dessen Commentar über die Sentenzen keinem scholastischen Werke dieser Art nachsteht, während er in seinen mystischen Schriften mit Recht das Lob verdient, das ihm Gerson ertheilt, wenn er ihn von den scholastici indevoti, den das religiöse Gefühl zu wenig befriedigenden Scholastikern, dadurch unterschied, dass er „recedit a curiositate, quantum potest, non immiscens positiones extraneas, vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas more multorum, sed, dum studet illuminationi, totum refert

* Vergl. Lehre von der Dreieinigk. Th. 2., S. 414. Jahrb. d. Theol. 1846, S. 193. f.

ad pietatem et religiositatem affectus." Hierin ist das religiöse Interesse der Mystik in seinem Unterschiede von dem bloss scholastischen sehr treffend ausgesprochen. Bei Thomas von Aquino ist es die areopagitische Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, welche seiner Theologie einen mystischen Hintergrund gibt. Wie die Scholastik überhaupt von den psychologisch erkennbaren Thatsachen des empirischen Bewusstseyns ausging, so wiesen die Dialektik und Mystik verbindenden Scholastiker der mystischen Richtung ihren bestimmten Ort im menschlichen Gemüthe an, von welchem aus sie, durch Unterscheidung der verschiedenen Stufen der mystischen Erhebung zu Gott, ihre mystische Theorie nach ächt scholastischer Methode entwarfen. Von dieser ältern Mystik, welche man nach der Grundlage, auf welcher sie beruht, die psychologische nennen kann, in welcher Form sie noch besonders bei Gerson auftritt, unterscheidet sich die spätere als die eigentlich speculative. Diese letztere setzte den Process, welchen jene ältere nur nach seiner subjectiven psychologischen Seite auffasste, auf dem objectiven Standpuncte der Idee Gottes in das Wesen Gottes selbst. Ihr Grundgedanke ist der dem ewigen Wesen Gottes immanente göttliche Lebensprocess, in welchem Gott als Geist sich mit sich selbst vermittelt. Den frischen Quell dieser tiefsinnigen Mystik sehen wir besonders in den Schriften des Dominicanermönchs Eckart aus Strassburg, zu Ende des dreizehnten und zu Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, hervorspringen. An ihn reihen sich an Tauler, Suso, Ruysbroek, der Verfasser der teutschen Theologie, u. A. Mit dieser Mystik stehen wir auf einem Boden, auf welchem man im Ueberdrusse an der schon veralteten Scholastik den mächtigen Trieb in sich fühlte, sich des leeren Begriffsformalismus zu entledigen, und frei von einer Vermittlung, welche nur als eine hemmende Schranke erschien, auf die unmittelbaren Quellen und Grundlagen des Wissens zurückzugehen, wie sie in der Natur, in der Schrift, im practischen Leben, im unmittelbaren Selbstbewusstseyn dem denkenden Geiste sich aufschlossen. In diesem Streben trafen mit jenen Mystikern Männer, wie Roger Baco, Wickliff, Wessel u. A. bei aller Verschiedenheit ihrer Richtungen in einem und demselben Puncte

zusammen, um das düstere Dunkel der Scholastik mehr und mehr zu zerstreuen, und den Anbruch einer neuen Zeit vorzubereiten.

§. 73.

Die systematisirende Tendenz der Scholastik.

Wie die Scholastik das Bestreben hatte, sich des Dogma's mit den Kategorieen des dialektischen Verstandes geistig zu bemächtigen, so wollte sie es auch in der Form eines Systems für den Geist durchsichtiger machen. In ihrer, auf das Dogma im Ganzen gerichteten Thätigkeit, musste sie von selbst auch eine systematisirende Tendenz haben. Auf dem höhern Standpuncte der Scholastik konnte sich dieselbe nicht bloss darauf beschränken, die Dogmen nur in der Weise aneinander zu reihen, wie diess Johannes von Damaskus gethan hatte. Schon die Sentenzen des Petrus Lombardus, in welchen die scholastische Theologie sich zuerst zur Einheit eines systematisch geordneten Ganzen zusammenschloss, trugen auch darin den Charakter eines Systems an sich, dass sie in ihren vier Büchern von dem dreieinigen Gott, von der Weltschöpfung, den Engeln, dem Menschen u. s. w., von der Menschwerdung Gottes u. s. w., von den Sacramenten und dem endlichen Zustande des Menschen die Momente des in seiner Einheit und Totalität sich darstellenden dogmatischen Bewusstseyns zusammenzufassen suchten. In dem unendlichen Commentiren über die Sentenzen musste die Idee der systematischen Einheit des Ganzen sehr aus dem Auge gerückt werden. Um so mehr ist es anzuerkennen, dass Thomas von Aquino in seiner theologischen Summe, in welcher er sich überhaupt die Vereinfachung der so schwerfälligen und mit so viel Unnöthigem überladenen scholastischen Methode zur Aufgabe machte, die Idee des Systems schärfer in das Auge fasste. Die Grundidee seiner Summe ist die absolute Idee Gottes, oder die Einheit Gottes und der vernünftigen Creatur. Der Mensch soll, als vernünftige Creatur, mit Gott Eins werden, er kann aber nur durch Christus mit Gott Eins werden; in Christus, als dem Gottmenschen, welcher, als Mensch, für uns die via tendendi in Deum ist, bewegt sich also Gott, als Anfang und Ende von Allem, in sich zurück. Auch das zeugt von dem wissenschaftlichen Fortschritte, welchen die Theologie durch die

Scholastiker machte, dass es nun seit Petrus Lombardus gewöhnlich wurde, an die Spitze des Systems zur Einleitung und Begründung desselben die Untersuchung der Fragen zu stellen, ob und wiefern Gott das Subject der Theologie ist, und wie durch das Subject der Theologie der Begriff derselben, als einer Wissenschaft, und ihr Princip bestimmt wird.

§. 74.

Dogmatiker der griechischen Kirche.

In der Periode, in welcher sich in der abendländischen Kirche die Scholastik zu einer neuen Form der Entwickelung des Dogma's ausbildete, verlässt die Geschichte desselben vollends ganz den Boden der orientalisch-griechischen Kirche, um sich nunmehr ausschliesslich auf dem Gebiete der abendländischen Kirche fortzubewegen und in derselben einer immer reicheren und tieferen Entwickelung entgegen zu gehen. Dogmatiker der griechischen Kirche gibt es zwar auch jetzt noch, aber sie geben nur ein Zeugniss von der Geistesarmuth, zu welcher die, einst mit einer so reichen Lebensfülle ausgestattete Kirche herabgesunken ist. Die Bemerkenswerthesten sind die drei der zweiten Hälfte des eilften und dem Laufe des zwölften Jahrhunderts angehörenden: Euthymius Zigabenus, Niketas Choniates und Nikolaus von Methone. Eine unfruchtbare Polemik gegen alte und neue Häresen, eine unselbstständige Wiederholung des Ueberlieferten, eine breite Auseinandersetzung der orthodoxen Lehren von der Trinität und der Person Christi, über welche man in der griechischen Kirche nie hinauskam, macht den Hauptinhalt ihrer dogmatischen Werke aus. Nicht einmal als Halbscholastiker, wie man sie nennen wollte, kann man sie mit Recht bezeichnen, da der lebendige Trieb einer Fortbildung des Dogma's, welcher in den abendländischen Scholastikern auf eine so eigenthümliche Weise sich kund gibt, jenen völlig fehlt.

§. 75.

Die Hauptschriften der Scholastiker.

Die bedeutendsten theologischen Schriftsteller der scholastischen Periode sind folgende:

1) Aus dem ersten Zeitraume derselben:

Anselm, geb. um das J. 1034, seit dem J. 1093 Erzb. zu Canterbury. Hauptschriften: Proslogium, Liber apologeticus contra Gaunilonem, Cur Deus homo?

Peter Abälard, geb. im J. 1079. Hauptschriften: Introductio ad theologiam (die Lehre von der Trinität), in drei Büchern. Umarbeitung in den fünf Büchern der theologia christiana. Commentar über den Brief an die Römer. Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum, neu herausg. von Rheinwald. 1831. Andere Schriften, neu herausg. von Cousin. 1836.

Hugo von St. Victor, gest. um das J. 1140. Ihm, nicht Hildebert von Lavardin, gehört der Tractatus theologicus, oder die Summa sententiarum, deren weitere Ausführung die zwei Bücher de sacramentis christianae fidei sind *.

Richard von St. Victor, gest. um das J. 1173. Seine sechs Bücher de trinitate sind ein Werk ächt scholastischen Scharfsinnes **.

Petrus Lombardus, gest. im J. 1164, als Bischof von Paris. Sententiarum libri IV. Magister der Sentenzen.

2) Aus dem zweiten Zeitraume:

Alexander von Hales, gest. im J. 1245. Franziscaner, Doctor irrefragabilis. Summa universae theologiae. Er schliesst sich in der Anordnung des Ganzen an Petrus Lombardus an, sein Werk hat aber als Summe, wie es eben desswegen genannt wird, noch nicht die Form der späteren Commentare.

Albert der Grosse, gest. im J. 1280, Dominicaner. Commentar über die Sentenzen und Summa theologiae.

Thomas von Aquino, gest. im J. 1274, Dominicaner, Doctor angelicus. Commentar über die Sentenzen, und Summa theologiae in drei Theilen, deren letzter unvollendet ist. Sie ist gleichwohl sein Hauptwerk. Wichtig für die Geschichte der Apologetik ist seine Summa catholicae fidei contra gentiles.

Bonaventura, gest. im J. 1274, Franziscaner. Doctor seraphicus. Commentar über die Sentenzen.

* Liebner, Hugo von St. Victor, und die theol. Richtungen seiner Zeit. 1832.

** Engelhard, Richard von St. Victor, und Johannes Ruysbroek. Zur Gesch. der mystischen Theol. 1838.

Johannes Duns Scotus, gest. im J. 1308, Franziscaner. Doctor subtilis. Commentar über die Sentenzen (Quodlibeta et Commentaria), gewöhnlich das Opus anglicanum oder Oxoniense genannt.

3) Aus dem dritten Zeitraume:

Durandus de S. Portiano, in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, Dominicaner. Doctor resolutissimus. Commentar über die Sentenzen.

Wilhelm Occam, gest. im J. 1347. Venerabilis Inceptor. Centiloquium theologicum u. a.

Raimund von Sabunde, um das J. 1436. Liber creaturarum, s. Theologia naturalis.

Johann Wikliff, Lehrer der Theologie zu Oxford, seit 1372. Dialogorum libri IV. oder Trialogus.

Johann Wessel von Gröningen, gest. im J. 1489. Vorgänger Luther's in mehreren, die Reform des Dogma's betreffenden, Schriften.

Mystiker.

Geschichte der Apologetik.

§. 76.

Die Hauptmomente der Apologetik. Vernunft und Offenbarung.

Die scholastische Periode ist ziemlich reich an apologetischen Bestrebungen, welche jedoch von sehr verschiedenem Werthe sind. Den geringsten Gewinn brachten der Apologetik die polemischen Declamationen gegen Juden und Muhamedaner, in welchen der maasslose Eifer für die christliche Religion sich nicht selten zu blossen Invectiven fortreissen liess. Das Hauptgewicht legte man auf Allegorieen und Beweise für die specifisch-christlichen Dogmen, wie die Trinitätslehre. Diese Polemik ging um so mehr in das Vage, da man meistens eine sehr mangelhafte Kenntniss von den nichtchristlichen Religionen, namentlich der muhamedanischen, hatte. Verdienstlicher waren die Bemühungen solcher Apologeten, welche, ohne eine solche überwiegend polemische Tendenz, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums aus der eigenthümlichen Beschaffenheit desselben, seinen Vorzügen vor

anderen Religionen, seinen Wirkungen, dem Charakter Jesu und der Apostel, und durch andere Beweise dieser Art darzuthun suchten. Abälard, Thomas von Aquino, Marsilius Ficinus, Hieronymus Savonarola gehören hauptsächlich in diese Classe. Am wichtigsten ist für die Geschichte der Apologetik der zuerst von Thomas gemachte Versuch, das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung näher zu bestimmen. Sein leitender Gesichtspunct war, dass die Offenbarung zwar über die Vernunft hinausgehe, gleichwohl aber Vernunft und Offenbarung nicht mit einander streiten. Eine Offenbarung ist nothwendig, weil der Endzweck des Menschen in der Seligkeit, zu welcher er von Gott bestimmt ist, über seine Natur hinausliegt. Um nach diesem Ziele zu streben, muss es ihm auf übernatürliche Weise bekannt gemacht seyn. Es gibt daher eine doppelte Wahrheit, eine solche, welche schlechthin über das Vermögen der natürlichen Vernunft hinausgeht, und eine solche, welche die natürliche Vernunft erreichen kann. Die Offenbarung ist nicht nur die nothwendige Ergänzung der natürlichen Vernunft in Ansehung dessen, das die Vernunft nicht aus sich selbst erkennen kann, sondern sie dient auch dazu, die natürlich erkennbaren Wahrheiten zu bestätigen, und sie leichter, schneller und allgemeiner den Menschen zum Bewusstseyn zu bringen. Ein Widerstreit aber zwischen der Wahrheit des christlichen Glaubens und der Wahrheit der Vernunft kann nicht stattfinden, weil auch die Principien der Erkenntniss der natürlichen Wahrheit Gott zum Urheber haben. Alle Einwendungen gegen die Glaubenswahrheiten haben daher keinen an sich vernünftigen Grund, sie müssen somit widerlegt werden können, obgleich die Glaubenswahrheiten selbst nicht demonstrirt und aus sich erkannt, sondern nur wahrscheinlich gemacht werden können. Es ist diess dieselbe Beantwortung der Frage über das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung, welche man in der Folge durch die bekannte Behauptung zu geben pflegte, dass das supra rationem kein contra rationem sey. Thomas ist es daher, welcher diese Ansicht zuerst in der Form einer entwickeltern Theorie aufstellte. Auch Duns Scotus bestimmte das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung auf dieselbe Weise. Die Voraussetzung dieser Offenbarungstheorie ist die Endlichkeit der mensch-

lichen Natur und Vernunft, in deren Anerkennung Duns Scotus treffend den Unterschied der Theologie von der Philosophie setzte. Eben darauf beruhte von Anfang an die scholastische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, wie es in dem Anselm'schen Satze: fides praecedit intellectum, ausgedrückt ist. Nur Abälard schien seinem Gegner Bernhard die hiedurch zwischen Beiden gesetzte Schranke zu überspringen. Da man aber immer auch wieder anerkannte, dass Vernunft und Offenbarung die Eine Quelle der Wahrheit in Gott haben, so ging der fliessende Unterschied beider sehr leicht in die mystische Ansicht über, dass alles Wissen Erleuchtung von oben sey, dass Natur und Schrift sich nur wie zwei verschiedene Bücher zu einander verhalten, in welchen der Mensch an sich auf gleiche Weise lesen kann, dass Gott als Geist im endlichen menschlichen Geiste sich selbst offenbart und erkennt.

Je bestimmter zwischen Vernunft und Offenbarung, wie zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, unterschieden wird, desto mehr kommt darauf an, die Realität einer übernatürlichen Offenbarung auf evidente Beweise zu stützen. Am genauesten hat diess Duns Scotus gethan, indem er ächt methodisch die Apologetik zur Grundlage des dogmatischen Systems macht, und zur Beantwortung der Frage nach der causa formalis der Offenbarung folgende Momente hervorhebt: die pronuntiatio prophetica, die scripturarum concordia, die auctoritas scribentium, die diligentia recipientium, die rationabilitas contentorum, die irrationabilitas singulorum errorum, die ecclesiae stabilitas, und die miraculorum claritas. Unter diesen Momenten, welche, so viel möglich, Alles zusammenfassen, was für die Apologetik Bedeutung hat, nimmt, da eine übernatürliche Offenbarung selbst nur als Wunder gedacht werden kann, der Wunderbeweis eine besonders wichtige Stelle ein. Für die historische Kritik des Wunderbeweises lässt sich von den Scholastikern, bei dem ihnen überhaupt eigenen Mangel an historisch-kritischem Sinne, nichts erwarten. Selbst Duns Scotus stellt ja die Wunder der evangelischen Geschichte mit den Wundern der Tradition und der Legende in Eine Classe zusammen. Dagegen hat Thomas von Aquino für die dogmatische Bestimmung des Begriffs des Wunders

einen weitern Schritt dadurch gethan, dass er der Frage über das Wunder zuerst ihre Stelle in der Lehre von der göttlichen Weltregierung angewiesen hat. Er definirt das Wunder richtig als eine Abweichung von der Ordnung der gesammten geschaffenen Natur, aber er hat nicht gezeigt, wie eine solche, von dem Standpuncte seines Systems aus, als möglich gedacht werden kann, und über den Unterschied des Wunders im objectiven und subjectiven Sinne sich nicht klar genug erklärt *.

§. 77.

Schrift und Tradition.

Was die übrigen, zur Apologetik gehörenden, Lehren betrifft, so kann hier nur noch das Verhältniss von Schrift und Tradition in Betracht kommen. Scholastiker, wie Anselm, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus u. A, machen keinen bestimmmten Unterschied zwischen Schrift und Tradition, Andere aber nähern sich wenigstens in den Grundsätzen, welche sie theoretisch aufstellen, aber freilich in der Praxis nicht sehr consequent festhalten, dem protestantischen Schriftprincip weit mehr, als man nach der Gewohnheit der Scholastiker, sich an Auctoritäten zu halten, erwarten sollte. Am meisten ist diess bei Abälard und Thomas von Aquino der Fall. Der Letztere erklärte die Theologie für eine Wissenschaft, welcher es ganz besonders zukomme, von der Auctorität aus zu argumentiren, als eine Auctorität aber, welche nicht bloss Wahrscheinlichkeit gebe, wollte er nur die der kanonischen Schrift anerkennen. Auch Duns Scotus kann nur die Schrift als die eigentliche Erkenntnissquelle des Christenthums betrachtet haben, wenn er bei dem Beweise, dass eine übernatürliche Offenbarung nicht bloss nothwendig sey, sondern auch in der Wirklichkeit existire, die christliche Religion mit der in der Schrift enthaltenen identisch nimmt, und somit die Göttlichkeit des Christenthums aus der Göttlichkeit der Schrift beweist. Dabei hielten aber Beide, Thomas und Duns Scotus, die Auctorität für so wesentlich zur Verbreitung der Vernunftreligion, dass der Tradition ihre Bedeutung hinläng-

* Lehre von der Dreieinigk. Th. 2., S. 370. f. 521. f. 570. f. 578. f. 887. f. 667. f. Vergl. Theol. Jahrb. 1846., S. 212. f.

lich gesichert blieb. Unbedingte Geltendmachung des Auctoritätsprincips bei den späteren Scholastikern. Evangelische Richtung bei den Waldensern und den Vorläufern der Reformation. Eigene Vorstellung Wessel's von der Offenbarung des Worts. Aeusserungen über die Inspiration bei Abälard, Thomas, Wessel.

Geschichte der Dogmen.

§. 78.

Lehre von Gott.

Verdienst der Scholastiker um diese Lehre, in deren Behandlung sich die Scholastik ganz in ihrem eigentlichen Elemente bewegte *.

Beweise für das Daseyn Gottes. Anselm, ontologisches Argument (im Proslogium, nicht im Monologium). Gott, die Identität des Gedachten und des Seyenden. Der Widerspruch Gaunilo's. In seiner Beantwortung der Einwendungen Gaunilo's hebt Anselm das Moment hervor, auf welchem der ontologische Begriff vom Daseyn Gottes beruht. Das Mangelhafte des Anselm'schen Standpunctes. Für die folgenden Scholastiker hatte Anselm's ontologisches Argument nicht sehr viel Einleuchtendes. Kritik des Thomas. Da es zum Charakter der Scholastik gehörte, auf dem Wege des Syllogismus vom Gegebenen aus auf das bloss Gedachte zu kommen, so mussten sie es vorziehen, sich auf den Boden des kosmologischen Arguments zu stellen, um vom Endlichen und Bedingten aus das Daseyn Gottes zu demonstriren. Die Argumente des Thomas. Auch des Duns Scotus sehr complicirtes Argument ist wesentlich kosmologisch, obgleich sich ihm in der Idee der absoluten Ursächlichkeit auch der Gedanke des ontologischen Arguments aufdringt. Geht man nach der von den Scholastikern, namentlich Albert dem Grossen, Thomas von Aquino, Duns Scotus, befolgten Methode, von der Wirkung zu der Ursache, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Absoluten zurück, so kann man auf diesem Wege nur unter der Voraussetzung zu dem gewünschten Ziele kommen, wenn es keinen Regress in's Unendliche gibt. Es ist

* Lehre von der Dreieinigk., Th. 2., S. 746. f.

daher charakteristisch für die Scholastik, dass sie, so lange sie das volle Vertrauen zu sich und der Beweiskraft ihrer Argumente hatte, die Möglichkeit eines solchen Regresses läugnete, sobald sie aber mit sich selbst zu zerfallen anfing, auch diese Behauptung fallen liess.

In Ansehung der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, welche nicht bloss das Daseyn Gottes, wie es die Scholastiker zu beweisen suchten, sondern das Wesen Gottes selbst betrifft, zeigt sich schon eine bemerkenswerthe Differenz zwischen Thomas und Duns Scotus darin, dass Thomas die Erkennbarkeit Gottes nur soweit zugab, als er sie mit der Transcendenz seines areopagitischen Standpunctes vereinigen konnte, während dagegen Duns Scotus sich bestrebte, diese Transcendenz so viel möglich aufzuheben, durch die Behauptung der Möglichkeit einer objectiven oder, nach scholastischem Sprachgebrauche, quiditativen Erkenntniss Gottes. Noch tiefer aber greift die Verschiedenheit des Standpunctes, auf welchem die beiden Scholastiker stehen, in die Lehre vom Wesen Gottes selbst ein.

In dieser Lehre macht vorerst Anselm, besonders wenn man von ihm auf Scotus Erigena zurücksieht, dadurch Epoche, dass er, da Gott nicht ohne sein Wort gedacht werden kann, und das Wort, als Sprechen, auch Denken ist, Denken und Selbstbewusstseyn als die wesentlichste Bestimmung des Wesens Gottes betrachtet wissen wollte. Dieser Fortschritt vom Seyn zum Denken hatte aber noch keine Consistenz, da Thomas nach der Lehre des Areopagiten den substanziellen Begriff des Wesens Gottes nur in das Seyn setzen konnte. Das Wesen Gottes ist zwar nach Thomas als reine Form ein rein geistiges, reine Immaterialität und Actualität, ein actus purus, in welchem nichts blosse Potenz und Möglichkeit ist, aber das Wissen und Wollen Gottes ist nur die schlechthinige Identität seines Seyns mit sich selbst. Alle Fragen, welche Thomas über das Wissen Gottes aufwirft, machen die Möglichkeit eines Unterschiedes zwischen Seyn und Wissen, Object und Subject in Gott nicht klar, und ebenso ist das Wollen Gottes nur die Beziehung seines Seyns zu sich selbst, die Freiheit Gottes ist nur seine Nothwendigkeit, Gott ist überhaupt nicht Subject, sondern nur Substanz. Dagegen

ist unstreitig durch Duns Scotus der Fortschritt von der Substanz zum Subject geschehen. In Folge des Gegensatzes, welchen der Standpunct des Duns Scotus zu dem des Thomas auf die schon entwickelte Weise bildet, konnte er das Absolute der Idee Gottes nur in das Wollen oder die Freiheit setzen. Gott ist das freie, durch die absolute Zufälligkeit des Willens sich selbst bestimmende Subject. Hiemit ist erst der Idee Gottes ihre absolute Transcendenz genommen. Ist Gott das absolut freie Subject, weil, wie Duns Scotus seine Auffassung der Idee Gottes begründete, ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch im Endlichen nichts frei und zufällig wäre, so hat das endliche Subject selbst das Absolute in sich, es hat in seiner Freiheit ein absolutes Princip. Hierin liegt der Grund, warum das eine der beiden Systeme ebenso indeterministisch ist, als das andere deterministisch. Ist Gott das absolute Seyn, und das Wissen und Erkennen nur der ideelle Reflex des Seyns, so besteht das Verhältniss des Menschen zu Gott in einem quantitativen Unterschiede, welcher nur auf übernatürliche Weise aufgehoben werden kann. Dagegen hebt Duns Scotus den absoluten Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen in der Idee der Freiheit dadurch auf, dass die Freiheit in dem Menschen dasselbe absolute Princip ist, wie in Gott. So wesentlich aber dieser Fortschritt zu dem freien, in der Absolutheit seines Willens sich selbst setzenden und bestimmenden Subject ist, so einseitig ist dieser Standpunct darin, dass das Wollen als blosses Wollen nur das Princip der Willkür, der absoluten Zufälligkeit ist. Seyn und Wollen stehen auf diese Weise, beide in ihrer rein abstracten Absolutheit gedacht, in einem völlig unvermittelten Gegensatze einander gegenüber, als gleich extreme Bestimmungen, welche ohne eine vermittelnde Einheit schlechthin auseinanderfallen. Sehr bezeichnend ist es für den Standpunct des Duns Scotus, dass es auf demselben keinen objectiven Unterschied zwischen dem Guten und Bösen gibt. Gott will das Gute nicht, weil es an sich gut ist, sondern das Gute, das er will, ist nur darum gut, weil er es will. Es gibt überhaupt nichts an sich Seyendes, sondern Alles, was ist, ist nur durch die absolute Willkür des sich selbst setzenden Willens.

Pantheistische, mit dem Systeme des Scotus Erigena verwandte, aber auch aus anderen Elementen bestehende Lehre Amalrich's von Bena und David's von Dinanto.

Tiefere Auffassung der Idee Gottes bei den Mystikern, von Eckart an, und hauptsächlich bei Eckart selbst. Gott ist wesentlich Denken und Erkennen, und, als solches, ein lebendiger Process, in welchem ein Wirken und Werden, ein ewiges Gebären seiner selbst und aller Dinge in ihm ist. Auch bei Wessel Anklänge an ein tieferes Gottesbewusstseyn.

Lehre von den Eigenschaften Gottes. Die Frage, ob es überhaupt Eigenschaften Gottes gibt, wurde von den Scholastikern verschieden beantwortet. Nach Anselm und Thomas stellt sich in jeder einzelnen Eigenschaft immer wieder das Ganze, die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens dar, somit gibt es auch keinen objectiven Begriff göttlicher Eigenschaften, sondern, was man als eine Mehrheit von Eigenschaften in Gott betrachtet, beruht nur auf einer subjectiven Unterscheidung. Dagegen behauptete Duns Scotus mit derselben Consequenz, seinem Standpuncte gemäss, eine objective Verschiedenheit der göttlichen Attribute, welche ihren Grund in einem realen Unterschiede im Wesen Gottes selbst haben.

Unter den einzelnen Eigenschaften, mit deren dialektischer Erörterung die Scholastiker sich besonders beschäftigten, sind die bemerkenswerthesten die Allmacht und die Allwissenheit Gottes.

Bei der Allmacht fragte es sich, ob in Gott Mögliches und Wirkliches Eins seyen, oder verschieden, ob die Macht Gottes an sich über das von ihr Geschaffene hinausgehe, oder in der Wirklichkeit des Geschaffenen sich erschöpft habe? Abälard, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Thomas von Aquino, Duns Scotus (potentia absoluta und ordinata).

Bei der Allwissenheit Gottes war die Hauptfrage ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit der endlichen Subjecte, oder allgemeiner, wie Gott das Einzelne und das Künftige weiss, ob er es weiss, weil es ist, oder ob es ist, weil er es weiss.

§. 79.

Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Grosse Anstrengungen der Scholastiker zur Rationalisirung dieser Lehre *.

Roscellin's nominalistische Auffassungsweise. Seine Verdammung auf der Synode zu Soissons, im J. 1092. Realistische Widerlegung seiner Lehre durch Anselm von Canterbury. Anselm's Begründung des Trinitätsverhältnisses durch die Idee Gottes, als der mens rationalis, oder der Thätigkeit des Denkens, sofern das Denken in dem Produciren eines der Sache, die das Object des Denkens ist, adäquaten Bildes besteht.

Abälard's Versuch, das Trinitätsverhältniss aus der Idee der göttlichen Vollkommenheit, sofern sie sich wesentlich in den drei Begriffen der Macht, Weisheit, und Güte, oder Liebe, vollendet, zu begreifen. Die Vergleichungen, deren sich Abälard bediente, lassen die Annahme eines persönlichen Unterschiedes, im Sinne der Kirche, nicht zu. Widerspruch Bernhard's von Clairvaux, im Interesse der kirchlichen Lehre. Verdammung Abälard's auf der Synode zu Soissons, im J. 1121, und auf der Synode zu Sens, im J. 1140.

Gilbert de la Porrée (Porretanus), von dem realistischen Grundsatze, dass das Besondere durch das Allgemeine, als das Substanzielle, bestimmt werde, ausgehend, machte von der Unterscheidung des quo est, und quod est (zwischen dem, was Etwas, und dem, wodurch Etwas ist) eine Anwendung auf das Trinitätsverhältniss, die um so leichter Anstoss geben konnte, da sie durch ihre Unklarheit Missverständnisse veranlasste. Er wurde jedoch auf der darüber verhandelnden Synode zu Rheims im Jahre 1148 nicht verdammt. Auch Petrus Lombardus blieb, wegen eines auf die Trinitätslehre sich beziehenden Satzes, nicht unangefochten.

Unter den Scholastikern, welche, nach Anselm und Abälard, einen tiefer gehenden Versuch zur rationellen Begründung der Trinitätslehre machten, nimmt Richard von St. Victor eine

* Lehre von der Dreieinigk. Th. 2., S. 389. f., 400. f., 462. f., 508. f., 536. f., 684. f., 889. f.

sehr ausgezeichnete Stelle ein. Gott ist, als absolute Substanz, identisch mit den beiden gleich absoluten Attributen, Macht und Weisheit; das Trinitätsverhältniss beruht auf dem Begriffe der Liebe oder Güte: die absolute Vollkommenheit der Liebe erfordert eine Dreiheit einander vollkommen gleicher Personen. Die Möglichkeit der Existenz einer Dreiheit von Personen, in der Einheit der Substanz, erklärt Richard, ächt dialektisch, daraus, dass es zum Begriffe des Absoluten gehört, nicht bloss in Einer Form zu existiren. Es gibt ein schlechthin Unendliches, und eine Einheit des Endlichen und Unendlichen und dieses Endlich-Unendliche ist entweder unmittelbar oder mittelbar aus dem schlechthin Unendlichen. Ausser diesen drei, den drei Personen des Trinitätsverhältnisses entsprechenden, Formen des Unendlichen oder Ewigen, kann, vom Standpuncte der dialektischen Betrachtung aus, keine weitere als möglich gedacht werden.

Die folgenden Scholastiker gingen bei ihrer Entwickelung der Trinitäts-Idee davon aus, dass in dem geistigen Wesen Gottes, wie in dem des Menschen, zwei Hauptthätigkeiten zu unterscheiden sind, die erkennende und die wollende, der intellectus und die voluntas. Aus dem Verstande, oder dem Erkennen, geht der Sohn hervor, da, wie schon Alexander von Hales behauptete, das Erkennen und Denken ein geistiges Erzeugen ist. Der Sohn ist wesentlich, was der Vater ist, weil die Vorstellung der Sache, auf die sie sich bezieht, nur mehr oder minder adäquat seyn kann. Die Procession des Verstandes beruht daher auf dem Begriffe der Aehnlichkeit oder der Zeugung, die des Willens auf dem Begriffe einer nicht in sich zurückgehenden, sondern aus sich herausgehenden Bewegung. Das so Hervorgehende ist, da es nicht erzeugt ist, wie der Sohn, der Geist. Stehender Lehrsatz der Scholastiker ist es, dass Denken und Wollen die beiden Processionen, geistigen Emanationen oder die productiven Principien des Sohnes und Geistes sind. Widerspruch des Durandus a S. Porciano.

Auch die Lehre der lateinischen Kirche vom Ausgange des heiligen Geistes, nahmen die Scholastiker in ihre Deductionen der kirchlichen Trinitätslehre auf, sie sahen sie sogar als eine dialektisch-nothwendige Bestimmung an, um den Begriff des Geistes von dem des Sohnes zu unterscheiden. Anselm und

Thomas legten auf diese Lehre besonderes Gewicht. Neue Verhandlungen hierüber zwischen der lateinischen und griechischen Kirche.

Scholastische Terminologie in Betreff der Relationen, Proprietäten und Notionen.

Im Allgemeinen kann das Urtheil über die scholastische Behandlung dieser Lehre nur dahin gehen, dass die Scholastiker ihr zwar einen geistigern Charakter, aber auch einen, dem kirchlichen Dogma nicht congruenten, Sinn gaben. Was sie Personen nannten, sind keine Personen im kirchlichen Sinne, sondern blosse Relationen. Ihre spaltende, zerstückelnde, durch die Begriffsanalyse auflösende und in einseitige Begriffsbestimmungen sich verirrende Methode zeigt sich besonders darin, dass sie, um Gott als geistiges Wesen aufzufassen, mit Ausnahme Anselm's und Richard's, über die psychologische Unterscheidung des Erkennens und Wollens nicht hinwegkamen, und sich damit begnügten, diese beiden geistigen Thätigkeiten in einem bloss coordinirten Verhältnisse neben einander zu stellen, statt die verschiedenen Beziehungen, in welchen Gott als Geist zu sich selbst steht, aus der Einheit und Totalität eines geistigen Lebensprocesses zu begreifen. Nach dem Begriffe eines solchen Processes ringen schon die tiefsinnigen Ideen der Mystiker von einem Sprechen Gottes, in welchem der Vater sich selbst versteht, und in dem Worte sich selbst ausspricht, und von einer Geburt, in welcher Gott sich und alle Dinge aus sich selbst, und in sich selbst, gebiert.

§. 80.

Die Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt.

Die Hauptfragen bei dieser Lehre sind: 1) die Schöpfung aus Nichts, 2) die Ewigkeit, und 3) die Vollkommenheit der Welt *.

1) Den Begriff der Schöpfung aus Nichts nahmen die Scholastiker nicht im absoluten, sondern bloss im relativen Sinne, indem sie besonders hervorhoben, dass das Geschaffene, ehe es in der Wirklichkeit zu seiner Existenz kam, ideell als Gedachtes im Geiste Gottes existirte. So schon Anselm. In demselben Sinne

* Lehre von der Dreieinigk. Th. 2., S. 383. f., 715. f.

unterschieden Alexander von Hales und Thomas von Aquino die erste Ursache aller Dinge als wirkende und urbildliche, die Frage war aber sodann, wie aus der absoluten Einheit oder Einfachheit des göttlichen Wesens die Vielheit der geschaffenen Dinge zu erklären sey, was Thomas nicht erklären kann, ohne in der Vielheit der Ideen die Vielheit der Dinge schon vorauszusetzen. Die Schöpfung wäre somit das Realwerden der Idee. Als das Hervorgehen der Dinge aus Gott, nannten sie die Scholastiker auch eine Emanation, in anderm Sinne, wie es scheint, Albert der Grosse, als Thomas.

2) Die Frage über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt gab den Scholastikern vielfachen Stoff, die für und gegen die Ewigkeit der Welt sprechenden Gründe einander gegenüber zu stellen. Alexander von Hales erklärte sich gegen die Ewigkeit der Welt. Thomas von Aquino wollte den Anfang der Welt als einen Glaubenssatz angesehen wissen. Für die vernünftige Betrachtung der Sache neigte sich sowohl bei ihm, als, wie es scheint, auch bei Duns Scotus das schwankende Uebergewicht mehr auf die Seite der bejahenden Gründe.

3) Die Vollkommenheit der Welt. Hierüber finden sich bei Anselm, Thomas und Duns Scotus drei verschiedene Ansichten. Anselm behauptet, alles Wirkliche sey an sich vernünftig und gut, und doch kann er die positive Realität des sittlich Bösen, wie es aus dem Princip der Willensfreiheit entspringt, nicht läugnen. Thomas führt den rein negativen Begriff in seinem durchaus deterministischen Systeme in strenger Consequenz durch. Auch das sittlich Böse ist ein Defect zur vollkommenen Darstellung der absoluten Güte Gottes. Die Verwerfung und die Erwählung haben also hier ihre Stelle im System. Nach Duns Scotus dagegen hängt Alles von der Freiheit der endlichen Subjecte ab, durch sie ist demnach die in der Vollkommenheit der Welt sich offenbarende Güte Gottes bedingt. Die Frage, ob Gott eine bessere Welt hätte schaffen können, konnte nur aus dem Begriffe der Allmacht beantwortet werden.

Die Lehre von der Weltregierung, zuerst von Thomas genauer behandelt. Verhältniss der beiden Begriffe, Schöpfung und Erhaltung.

§. 81.

Lehre von den Engeln und vom Teufel.

Die transcendente Metaphysik und Dogmatik der Scholastiker fand in dieser Lehre einen willkommenen Raum, in welchem sie ihr Gebäude weiter ausbauen konnte *.

Die scholastische Classification setzte die Engel in der allgemeinen Ordnung der Wesen zwischen Gott und die Menschen, als intellectuelle und immaterielle Substanzen, deren Wesen zwar blosse Form, aber doch nicht der actus purus Gottes ist.

Charakteristisch ist, für die scholastische Behandlung dieser Lehre, das Bestreben, die geistige Natur der Engel aus ihrem Begriffe zu construiren, und über die Art und Weise ihres Erkennens eine so viel möglich entwickelte Theorie aufzustellen. Die Engel erkennen a priori durch die allgemeinen, zu ihrer Natur gehörenden Begriffe. Die Frage, ob die Engel auch Einzelnes erkennen, wurde von Thomas verneint, von Duns Scotus aus dem Grunde bejaht, weil das Einzelne nur als Einzelnes, das Wirkliche nur als Wirkliches erkannt werden kann.

Wie die Engel erkennende Wesen sind, so sind sie auch wollende. In dieser Hinsicht fragte es sich nicht bloss nach dem Verhältnisse von Natur und Gnade, sondern hauptsächlich nach der Möglichkeit des Falles. Die Scholastiker fassten den Fall des Teufels als das Problem auf, den Ursprung der Sünde aus einem rein geistigen Wesen, wie der Teufel ist, zu erklären. Was noch bei Petrus Lombardus die Selbsterhebung des mythischen Lucifers ist (so wurde er nach Es. 14, 2. genannt, weil er, wie Bonaventura sagt, prae ceteris luxit, suaeque pulchritudinis consideratio eum excoecavit), hatte schon Anselm als die Erhebung des Eigenwillens über den allgemeinen Willen Gottes genommen, und Thomas sah darin den Widerspruch, das Endliche an die Stelle des Unendlichen, die Natur an die Stelle der Gnade zu setzen. Das eigentliche Moment des Falles, oder das Princip der Sünde, setzen Thomas und Duns Scotus in das Fürsichseyn der Creatur. Auch die Mystiker stimmen damit überein.

* A. a. O., S. 751. f.

Als das Motiv des Falles des Teufels betrachtet der Verfasser der teutschen Theologie seine Ichheit.

§. 82.

Die Lehre vom Menschen.

Was die Natur des Menschen überhaupt betrifft, so galt jetzt allgemein der Creatianismus als orthodoxe Vorstellung. In der Frage über das Bild Gottes folgte man Augustinus, ohne sich an eine bestimmte Lehrform zu binden. In Hinsicht des ursprünglichen Zustandes des Menschen war der Hauptgesichtspunct, unter welchen man ihn stellte, das Verhältniss von Natur und Gnade, woraus sich die Frage ergab, ob der Zustand der pura naturalia als ein wirklicher oder bloss ideeller anzusehen sey. Auch hierüber differirten Thomas und Duns Scotus.

Eine hohe Idee von der geistigen Natur des Menschen hatten die Mystiker. Es gibt einen ungeschaffenen Funken der Seele, ein unauslöschlich in ihr leuchtendes Licht, das als Geist, Vernünftigkeit, Gemüth, das Höchste, wahrhaft Göttliche im Menschen ist, in welchem die Seele so edel ist, als Gott selbst, kein Unterschied ist zwischen Gott und der Seele, und die rechte Einung geschieht zwischen ihr und Gott.

Den Sündenfall des Menschen erklärte man auf dieselbe Weise, wie den Fall des Teufels, aus dem Princip der Selbstsucht.

Das Wesen der Erbsünde setzte man negativ in den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, positiv in die concupiscentia. Eine genauer begründete Theorie stellte nur Thomas auf. Ihr zufolge ist der Zustand der Erbsünde wesentlich derjenige, welcher eintrat, als durch den Sündenfall das Band jener Harmonie sich auflöste, das in dem Menschen ursprünglich durch die übernatürliche Gnade geknüpft war. Insofern war der eingetretene Zustand nur der natürliche, Thomas betrachtet ihn aber doch zugleich als eine Unordnung und Störung der Natur, weil jene alles Untere der höhern Einheit unterordnende Richtung die ursprüngliche Ordnung war. Dass also die hier in Betracht kommenden Kräfte der menschlichen Natur nach zwei Seiten betrachtet werden können, einerseits, wie sie nur dazu bestimmt sind, in

letzter Beziehung Gott sich unterzuordnen, andererseits aber auch, wie sie von ihm sich abkehren und den Trieb des Fürsichseyns in sich haben, dieses Ineinander und Nebeneinander, als ein Nacheinander, macht das Wesen der Erbsünde nach der thomistischen Ansicht aus, deren Unterschied von der augustinischen daraus zu ersehen ist, dass Thomas die reine Natürlichkeit nur uneigentlich eine Verwundung nennen kann. Eine solche findet daher auch nach Duns Scotus gar nicht statt. Von einer eigentlichen Zurechnung der Sünde Adam's im augustinischen Sinne wollten die Scholastiker nichts wissen. Ihre Erklärungen kommen nur darauf hinaus, dass die persönliche Sünde Adam's in uns zur natürlichen wird, d. h. den Charakter einer zurechnungsfähigen That verliert, und wir mit dem an der Spitze der Menschheit stehenden Adam zusammen eine moralische Einheit bilden, wodurch die Erbsünde im Grunde nur als Gesammtthat und Gesammtschuld aufgefasst wird. Die Mystiker setzten die Erbsünde in das eine der beiden Principien, von deren Dualität sie ausgingen. Sie ist die Ichheit, das Selbst des Menschen, Gott gegenüber, oder der Adam in uns.

Frei von der Erbsünde ist nicht bloss Christus, sondern auch die Jungfrau Maria. Streit der Thomisten und Scotisten, oder der Dominicaner und Franziscaner.

§. 83.

Lehre von Christus.

In die Subtilitäten der scholastischen Dogmatik versetzt uns sogleich die aus Veranlassung des Petrus Lombardus zur Sprache gekommene Häresе des Nihilianismus. Synode zu Tours, im J. 1163. Lateranensische Synode, im J. 1179. Johannes von Cornwall *.

Thomas forscht nach dem Grunde der Menschwerdung im absoluten Wesen Gottes, aber die Menschwerdung ist keine ewige, ihre Nothwendigkeit keine absolute, sondern eine bloss relative. Die Sünde ist nicht die nothwendige Ursache und Voraussetzung der Menschwerdung. Rupert von Deutz. Duns Scotus. Wessel.

Thomas stellt eine sehr entwickelte Theorie der Person Christi auf, deren Resultat aber eigentlich nur ist, dass Gott und

* Lehre von der Dreieinigk. Th. 2., S. 554. f., 787. f., 894. f, 905. f.

Mensch nicht wahrhaft Eins seyn können. Christus ist Mensch geworden in einer Natur, die als solche nie zur Person werden kann, und durch einen Act von Seiten Gottes, durch welchen die menschliche Natur nur in eine gewisse Beziehung zu Gott gesetzt worden ist. Auf der Grundlage dieser Unio wird die Person als ein völlig selbstloses, bei allen seinen Attributen aller Einheit seines Selbstbewusstseyns ermangelndes Subject construirt. Bei Duns Scotus blickt auch hier das Bestreben durch, aus dieser abstracten Transcendenz auf den festern Boden der Wirklichkeit des Bewusstseyns herabzukommen.

Die Elemente einer lebensvollern Christologie, welche Christus als den idealen Menschen, als den nicht bloss in Gott, sondern auch im Menschen geborenen Sohn Gottes auffasst, enthält die Lehre der Mystiker. Auch Wessel spricht sich über die Menschwerdung und die Person Christi, wenn auch nicht in entwickelterer, doch in einer von dem Formalismus der scholastischen Distinctionen freiern Weise aus. Was er vom Logos und der heiligen, gottgeliebten Seele Christi sagt, ist nicht ohne Anklänge an Ideen des Origenes.

§. 84.

Lehre von der Erlösung und Versöhnung.

Die Lehre von der Versöhnung gehört unter diejenigen Dogmen, in welchen der dialektische Scharfsinn der Scholastiker eine ihn besonders anziehende, die Beantwortung so vieler Fragen verlangende Aufgabe erkannte *.

Die alte, so weit ausgesponnene Theorie trat in eine neue Periode ihrer Entwickelung dadurch ein, dass jetzt geläugnet wurde, was bisher noch immer eine stehende Voraussetzung war. Anselm's berühmte Satisfactionstheorie ging davon aus, dass der Teufel an sich kein Recht auf den Menschen gehabt habe. Was in der bisherigen Theorie als ein Verhältniss des Menschen zum Teufel genommen wurde, muss als ein Verhältniss des Menschen zu Gott aufgefasst werden. Die bestimmende Form dieses Verhältnisses ist die Schuld der Sünde, für welche der Mensch genugthun muss. Diese Genugthuung kann er, nach Anselm's Defi-

* Lehre von der Versöhnung, S. 142. f.

nition des Begriffs der Sünde, nicht leisten, somit auch nicht selig werden. Es lassen sich nun zwei Fälle denken, dass Gott entweder die dem Menschen gebührende Strafe an ihm vollzieht, oder ihm die Schuld seiner Sünde vergibt. Das Letztere kann nicht geschehen, aber auch das Erstere ist für Gott nicht möglich. Soll also demungeachtet der Mensch selig werden, so kann diess nur durch eine von einem Andern, und zwar von einem Gottmenschen geleistete Genugthuung geschehen. Als Gott kann der Gottmensch Gott mehr geben, als Alles, was ausser Gott ist, aber als Mensch hat er das von ihm als Gott Geleistete zunächst nur für sich, soll er es für Andere haben, so muss er es für sich nicht nöthig haben. Diess war, nach Anselm, der Fall, weil der Gottmensch als sündlos nicht schuldig war, zu sterben. So konnte und musste das Verdienst seines Todes Anderen zu Theil werden. Die ganze Theorie hängt an dem Begriffe der Sünde, als einer Verletzung der Ehre Gottes, und dem darauf sich beziehenden Begriffe der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit fordert, für die Verletzung der Ehre, Herstellung der Ehre. Hergestellt aber ist die Ehre nicht bloss durch das Negative der Strafe, sondern ebenso auch durch das Positive der Satisfaction, entweder durch ein Leiden oder ein Thun, die Satisfaction als solche ist ein Thun, eine moralische Leistung. Aus diesem Gesichtspuncte ist der Tod Christi zu betrachten. Die Möglichkeit einer durch ihn für Andere geschehenen Satisfaction liegt darin, dass Anselm dem Tode des Gottmenschen eine andere moralische Beziehung zu Gott gibt, als seinem Leben. An diesen letztern Punct hauptsächlich, so wie an den bei dieser Theorie vorausgesetzten Begriff der Sünde, hat sich die Kritik derselben zu halten.

Dass eine solche Satisfaction nothwendig war, die Erlösung und Versöhnung anders, als auf diesem Wege, nicht geschehen konnte, wird von den folgenden Scholastikern nicht zugegeben, auch von Hugo von St. Victor nicht, welcher sich am meisten Anselm nähert. Den Hauptgegensatz gegen die Anselm'sche Satisfactionstheorie bildet die auf dem psychologisch-moralischen Momente der Liebe beruhende Ansicht Abälard's und Petrus', des Lombarden. Ihr Hauptgedanke ist die aus der Knechtschaft der Sünde befreiende Macht der durch den Tod Christi im Men-

schen gewirkten Liebe. Am meisten macht sich die alte Vorstellung vom Teufel bei Bernhard von Clairvaux, zum Theil auch bei Hugo und Petrus Lombardus u. A., geltend.

Thomas von Aquino stellt das Leiden Christi, und die durch dasselbe geschehene Versöhnung, unter den vierfachen Gesichtspunct des Verdienstes, der Satisfaction, des Opfers und des Lösegeldes, behauptet aber, mit Bonaventura, dass das stellvertretende und genugthuende Leiden Christi nicht als ein nothwendiges anzusehen sey. Der Hauptpunct der weitern Entwickelung der Satisfactionstheorie ist die zwischen Thomas und Duns Scotus über die objective Unendlichkeit des Verdienstes Christi stattfindende Differenz. Duns Scotus läugnete mit der Unendlichkeit der Schuld auch die Unendlichkeit des Verdienstes. Alles hängt nur von der Annahme und Anordnung Gottes ab. Die scotistische Idee der Acceptation wurde besonders auch durch den Nominalismus sehr herrschend. Dagegen die thomistische Idee in der Bulle Clemens' VI., vom J. 1343. Wessel sucht der Satisfactionslehre durch Hervorhebung des Moments der Liebe und die Unterscheidung einer thätigen und leidenden Genugthuung eine mehr practische Beziehung zu geben, während die Mystiker auch in dieser Hinsicht auf die subjective Verinnerlichung des äusserlich Geschehenen drangen.

§. 85.

Die Lehre von der Gnade, vom Glauben und von den Werken.

Die Gnade ist das von Gott gegebene Mittel zur subjectiven Aneignung des durch Christus bewirkten Heils der Erlösung. Der Gnade gegenüber kann sich der Mensch nur receptiv verhalten, da aber der Mensch, bei aller Passivität, das die Gnade in sich aufnehmende Subject bleibt, so kann von der Gnade nur in ihrer Beziehung zur Freiheit die Rede seyn, und der Begriff der Freiheit selbst ist bedingt durch die Lehre von der Sünde.

Theologen der scholastischen Periode, wie Anselm, Bernhard von Clairvaux, Petrus Lombardus, bewegen sich nur in den Formeln der augustinischen Terminologie und Orthodoxie, welche es ihnen nicht gestatten, die Freiheit des Willens, auch

wenn sie sie der Gnade gegenüberstellen, für ein selbstständiges Princip des Wollens und Wirkens, in Ansehung des Guten, zu halten.

Eine dem augustinischen Systeme zwar verwandte, aber von ihm unabhängige, und auf anderen Principien beruhende, Theorie hat Thomas von Aquino aufgestellt, in dessen System die Lehre von der Gnade eine sehr wichtige und tief eingreifende Bedeutung hat. Sie besteht aus folgenden Momenten:

1) Die Nothwendigkeit der Gnade gründet sich darauf, dass der Endzweck, zu dessen Erreichung durch verdienstliche Werke die Gnade das Mittel ist, das ewige Leben, über die Proportion der menschlichen Natur hinausgeht. Als das Princip des verdienstlichen Wirkens heisst die Gnade die habituelle, was zur Vorbereitung derselben geschieht, hat zu seiner letzten Voraussetzung eine Bewegung, durch welche Gott als die schlechthin bewegende, erste Ursache den Willen bewegt. Das Maas der Gnade ist daher in verschiedenen, zur Schönheit und Vollkommenheit des Ganzen dienenden Graden verschieden, je nachdem Gott, als das den Willen bewegende Princip, denselben für die Gnade so oder anders disponirt. Der Wille, wenn auch zwischen Acten des Wollens und Nichtwollens schwankend, kann die letzte Ursache seiner Bewegung nur ausser sich haben, soweit er von Gott bewegt wird, ist er gut, soweit nicht, verhält er sich negativ zum Guten (peccare est deficere a bono).

2) Das Wesen oder der Begriff der Gnade. Sie ist eine habituelle Beschaffenheit der Seele, als Princip der Tugend.

3) Verschiedene Arten der Gnade. Augustinische Unterscheidungen; scholastische: gratia gratum faciens, und gratia gratis data.

4) Wirkungen der Gnade: I. die Rechtfertigung. Thomas beschreibt sie als eine Bewegung, welche von dem einen der beiden einander entgegengesetzten Puncte zum andern fortgeht, als Transmutation aus dem Zustande der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit. Die einzelnen Momente dieser Bewegung sind in der Richtung vom terminus ad quem, zum terminus a quo: 1) die Vergebung der Sünden, 2) die Eingiessung der Gnade, 3) die Bewegung des freien Willens, 4) die Bewegung des Glaubens, 5) die von der Sünde sich entfernende Bewegung des freien Willens. II. Das Verdienst. Das adäquate Princip eines

das ewige Leben verdienenden Acts ist nur das übernatürliche Geschenk der Gnade. Sofern nun jede verdienstliche Handlung nach einer doppelten Beziehung betrachtet werden kann, je nachdem sie sowohl aus der Gnade, als aus dem freien Willen hervorgeht, gibt es in Beziehung auf die Gnade ein meritum de condigno, in Beziehung auf das eigene Thun des Menschen ein meritum de congruo. Das wesentlich Verdienstliche solcher Handlungen ist die Liebe.

Da sich in dieser Lehre von der Gnade ganz der deterministische Charakter des Systems des Thomas darlegt, so ergibt sich hieraus von selbst, wie ganz anders sich dieselbe in dem indeterministischen Systeme des Duns Scotus gestalten muss. Wie bei Thomas der freie Wille nur die Form ist, in welcher Gott oder die göttliche Gnade im Menschen wirkt, so ist dagegen bei Duns Scotus das substanzielle Princip des menschlichen Wirkens der freie Wille, und was von ihm Gnade und Verdienst genannt wird, ist eigentlich nur die äussere Beziehung, in welche ein Act des menschlichen Willens unter Voraussetzung einer göttlichen Disposition zu einem bestimmten Objecte gesetzt wird. Gut und verdienstlich ist ein Act des menschlichen Willens, wenn er in Folge einer göttlichen Anordnung, als dem Willen Gottes entsprechend, angenommen wird. Eine Gnade, im augustinischen Sinne, ist nach Duns Scotus keineswegs zum Wollen und Thun des Guten nothwendig. Je grössern Einfluss die scotistische Lehre gewann, um so pelagianischer wurde die herrschende Denkweise. Im Gegensatze gegen den von ihm als allgemeine Richtung der Zeit beklagten Pelagianismus stellte Thomas Bradwardin die Lehre von einer den freien Willen mit Nothwendigkeit bestimmenden Prädestination in der härtesten Form auf.

Auf welche Weise Glaube und Liebe in diese Heilsordnung eingreifen, legt sich in der Theorie des Thomas klar vor Augen. Die Scholastiker nahmen den Glauben an sich als einen blossen Act des Verstandes, seine eigentliche Form erhält der Glaube erst durch die Liebe, d. h. das wesentliche Princip der Rechtfertigung ist nicht der dem Verstande angehörende, auf das Wahre als sein Object gerichtete Glaube, sondern die aus dem Willen entspringende, das Gute bezweckende Liebe. Daher die Unterscheidung

der fides informis und formata, eine Bezeichnung, welche, wenn sie auch den Glauben als die Einheit des Erkennens und Wollens aufzufassen scheint, doch den Glauben selbst nur zu einem verschwindenden Momente der Liebe macht. Als Tugend kommt daher der Glaube an der Spitze der sieben Tugenden schon in den ethischen Theil des Systems zu stehen, und lässt so der Liebe freien Spielraum, sich in der ganzen Aeusserlichkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke zu entfalten. Die Folge dieser Theorie war jene Werkheiligkeit in der Zeit vor der Reformation als allgemeine Praxis. Tieferer Begriff des Glaubens und der christlichen Heilsordnung bei den Mystikern und den Vorläufern der Reformation.

§. 86.

Lehre von den Sacramenten.

Diese Lehre erhielt in der scholastischen Periode eine sehr grosse Erweiterung. Materiell wurde zwar auch hier von der Scholastik nichts Neues producirt, aber es gab hier so Vieles, was durch den analysirenden und unterscheidenden, ordnenden und systematisirenden Geist der Scholastik erst in die rechte Form und in den Zusammenhang des Ganzen zu bringen war.

Die augustinische Definition des Begriffs des Sacraments vervollständigte man durch die Bestimmung, es sey ein, Heiligung bezweckendes, Zeichen. Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Thomas von Aquino.

Nothwendigkeit der Sacramente, begründet durch die sinnliche Natur des Menschen.

Wirksamkeit der Sacramente. Unterschied der Sacramente des A. und des N. T. Nur die letzteren haben eine immanente Kraft der Rechtfertigung. Darauf beruht der scholastische Lehrsatz, dass die Sacramente die Gnade ex opere operato ertheilen. Der Gegensatz gegen das opus operatum ist das opus operantis. Bonaventura, Duns Scotus. Der character indelebilis der drei nicht wiederholbaren Sacramente.

Zahl der Sacramente, Anfangs noch schwankend, seit Petrus Lombardus die stehende Siebenzahl. Nachweisung ihrer innern Nothwendigkeit aus der Einheit und Totalität des in ihnen sich erschöpfenden Sacramentsbegriffs. Thomas von Aquino, Bona-

ventura. Taufe und Abendmahl, als Hauptsacramente anerkannt, von Alexander von Hales, und Thomas.

Kritische Stellung Wikliff's, und zum Theil auch Wessel's, zur Lehre von den Sacramenten überhaupt.

Die einzelnen Sacramente:

1) Die Taufe. Wirkung der Taufe in Betreff der Erbsünde und des künftigen Lebens. Kindertaufe. Glaube der Kirche. Widerspruch der Häretiker, theils gegen die Wassertaufe, theils gegen die Kindertaufe. Auch Wikliff bestritt die Nothwendigkeit der Taufe.

2) Die Firmelung.

3) Das Abendmahl.

a) Die Transsubstantiation. Nun auch mit diesem Namen fixirt, auf der lateranensischen Synode im J. 1215 förmlich sanctionirt, und von den Scholastikern aus der Natur der Sache selbst als nothwendig erwiesen. Der Begriff der Transsubstantiation wurde zuerst von Thomas näher als eine Verwandlung bestimmt, bei welcher die Substanz weder fortdauert, noch vernichtet wird, und die Accidentien auf dieselbe Weise, ohne ihre Substanz, fortbestehen, wie überhaupt ein Wunder eine durch die secundären Ursachen nicht vermittelte Wirkung der primären Ursache ist. Die Verwandlung selbst, deren Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit, gerade in dieser Form, man noch besonders zu motiviren wusste, wurde so objectiv als möglich gedacht, wie die bekannten scholastischen Fragen über gewisse angenommene Fälle, und die, auf diese Lehre sich beziehenden, kirchlichen Institutionen (Frohnleichnamsfest und Kelchentziehung) beweisen. Versuche Einzelner, dem Brode, durch die Annahme einer bloss formellen Verwandlung, die Fortdauer seines substanziellen Daseyns zu retten, Johannes von Paris, Durandus a S. Portiano. Occam's Vorstellung von einem localen Zusammenseyn des Brodes und des Leibes Christi. Wikliff's scharfe Polemik gegen die Transsubstantiationslehre in jeder Form. Bei ihm und bei Wessel eigentlich die symbolische Ansicht.

b) Kelchentziehung. Lehre von der Concomitanz. Widerspruch von Böhmen aus. Constanzer Synode. Hussiten, böhmische Brüder. Wessel, Vertheidiger der Kelchentziehung.

c) Opferidee. Zusammenhang mit der Lehre von der Transsubstantiation. Opfer und Sacrament.

4) Die Busse. Drei Bestandtheile. Macht der Absolution. Wikliff, Wessel.

5) Die letzte Oelung.

6) Die Priesterweihe.

7) Die Ehe.

§. 87.

Lehre von der Kirche.

Neue Form der Kirche durch das Papstthum. Infallibilität des Papstes. Strengster Grundsatz der Unduldsamkeit gegen Häretiker. Dogmatisch wurde die Lehre von der Kirche weiter ausgebildet durch die Idee einer Gemeinschaft der Heiligen, in welcher der Eine den Andern ergänzt, und aus dem grossen Schatze der Kirche, an verdienstlichen und überverdienstlichen Werken, jedes Minus des Einen durch das Plus eines Andern gedeckt werden kann. Daher ist hier auch der Ort, wo die Lehre von der Verehrung der Heiligen ihre Stelle findet. Die Kirche in ihrer absoluten Macht hat das Princip der Erlösung in sich selbst, und zwischen der streitenden und triumphirenden, der disseitigen und jenseitigen Kirche ist kein wesentlicher und substanzieller, sondern nur ein zeitlicher und zufälliger Unterschied. Wikliff, Huss.

§. 88.

Die Lehre von den letzten Dingen.

Die Localitäten der künftigen Welt.

Die Lehre vom Fegfeuer. Die Suffragien. Opposition Wikliff's, Wessel's, der böhmischen Brüder. Geistigere Vorstellung von einem Reinigungsfeuer.

Die Lehre von der Auferstehung. Begründung ihrer Realität. Beschaffenheit der Auferstehungskörper. Widerspruch der Häretiker gegen die kirchliche Lehre.

Der wichtigste Punct der scholastischen Eschatologie ist die Lehre von der künftigen Seligkeit, sofern sie der Endzweck ist, in welchem der Mensch mit Gott sich zur Einheit zusammen-

schliesst *. Diese Einigung lässt Thomas durch das Erkennen vermittelt werden. Da aber der geschaffene endliche Verstand als solcher zur Unendlichkeit Gottes sich incongruent verhält, so muss die Schranke der endlichen Natur durch die unendliche Kraft Gottes durchbrochen werden, um den Menschen auf übernatürliche Weise über seine Natur hinauszurücken. Duns Scotus lässt zwar Gott in seiner Offenbarung übernatürlich wirken, weil es zur vernünftigen Natur des Menschen gehört, dass der Mensch durch ein Höheres, als er selbst ist, vollendet wird, aber das Verhältniss des endlichen Subjects zu Gott, dem Unendlichen, als seinem Objecte, wird von Duns Scotus nicht quantitativ bestimmt, sondern qualitativ. Das endliche Subject hat als solches ein Princip der Unendlichkeit in sich. Schon theoretisch verhält sich so der Mensch frei zu Gott, da sein Wissen in keinem so inadäquaten Verhältnisse zu Gott steht; Duns Scotus weicht aber auch darin von Thomas ab, dass er das vermittelnde Princip, durch welches der Mensch in seiner Seligkeit mit Gott Eins wird, überhaupt nicht in den Verstand, sondern in den Willen setzt. Ist der Mensch wesentlich Wille, so kann er auch nur durch seinen Willen, seine practische Thätigkeit, selig werden. Auch die Seligkeit, als Genuss Gottes, kann daher nur als ein practisches Verhalten gedacht werden. Die dotes und die aureolae. Zustand der Verdammung. Ewigkeit der Höllenstrafen.

* Lehre von der Dreieinigk. Th. 2., S. 851. f. Vergl. Jahrb. der Theol. 1846., S. 220. f.

Dritte Hauptperiode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Das Dogma der neuern Zeit, oder das Dogma und das freie Selbstbewusstseyn.

Einleitung.

§. 89.

Die Reformation und das Wesen des Protestantismus.

Welche grosse Epoche die Reformation in der Entwickelungsgeschichte des Dogma's ist, musste im Allgemeinen schon bei dem allgemeinen Ueberblicke über den Entwickelungsgang des Dogma's hervorgehoben werden. Bisher sahen wir das Dogma, bei dem Uebergange von einer Periode in die andere, im Ganzen immer wieder in derselben Richtung fortgehen, und bei allen Veränderungen, welche seine Geschichte immer inhaltsreicher machten, ohne wesentliche Veränderung dem immanenten Zuge seiner Entwickelung folgen, das einmal Begonnene wurde nur weiter fortgeführt, man suchte die schon vorhandenen Bestimmungen weiter auszubilden, consequenter zu entwickeln, in einen engern Zusammenhang zu bringen, und, so viel möglich, zu einem systematischen Ganzen zu verarbeiten. Stellte doch selbst die Scholastik kein wesentlich neues Princip auf, im unbedingten Glauben an den Inhalt der kirchlichen Ueberlieferung sollte sie ja nur der, vom Standpuncte der Schule aus gemachte, Versuch der Verständigung über das, von der Kirche dem Glauben gegebene, Dogma seyn. Anders ist es jetzt mit Einem Male. Man

will auf dem bisher so bequem gefundenen und für nothwendig erachteten Wege nicht weiter gehen, mit Widerwillen und Ueberdruss wendet man sich von der Gegenwart hinweg, und fühlt sich durch die Resultate der bisherigen Entwickelung so wenig befriedigt, dass man, statt vorwärts zu gehen, sich rückwärts wendet, und in diesem rückwärts gerichteten Streben nicht weit genug zurückgreifen zu können glaubt, um gleichsam einen ganz neuen Anfang zu machen. Die Reformation will ja, wie wenn es ihr jetzt erst klar geworden wäre, dass die ganze Gestaltung der Kirche auch im Dogma nichts Anderes als eine grosse Verirrung sey, in die älteste Zeit zurückgehen, und aus der Urquelle des Evangelium's das Dogma erneuern. Vergebens aber ist es, eine einmal entschwundene Form des Bewusstseyns in derselben Gestalt, in welcher sie schon einmal da war, in's Daseyn zurückzurufen; die Reformation kann, ungeachtet ihres Namens, schon wegen des Gegensatzes, durch welchen sie hervorgerufen wurde, nur der Fortschritt zu einem neuen Princip seyn. Es ist mit Einem Worte das Princip des Protestantismus, das jetzt in seinem Gegensatze zu dem des Katholicismus hervortritt, und eine immer tiefer eingreifende Macht gewinnt. Die Aufgabe muss daher vor Allem seyn, sich der Bedeutung dieses Princips in seinem ganzen Umfange bewusst zu werden. Sagt man, wie gewöhnlich, Katholicismus und Protestantismus verhalten sich zu einander, wie Tradition und Schrift, so setzt schon der Bruch des religiösen Bewusstseyns mit der Tradition einen über Tradition und Schrift sich stellenden Act des Selbstbewusstseyns voraus, kraft dessen man sich erst auf den Boden des Schriftprincips stellen konnte. Ist das Schriftprincip eine neue, das religiöse Bewusstseyn bindende Macht, so ist sie nur eine solche, durch welche es, in der freien Anerkennung der innern Nothwendigkeit der Sache, sich selbst gebunden hat. Man kann sich ja durch die göttliche Auctorität des Schriftprincips nur aus dem Grunde gebunden glauben, weil man sich des absoluten Rechtes bewusst ist, keine andere Auctorität als eine schlechthin geltende anzuerkennen, als nur eine solche, die man mit der freiesten innern Ueberzeugung als eine wahrhaft göttliche anerkennen kann. Setzt man also das Wesen des Protestantismus in die alleinige

Auctorität des Schriftprincips, so hat dieses selbst wieder ein höheres Princip zu seiner Voraussetzung. Darum entwickelt sich nun auch auf der Grundlage des Schriftprincips das demselben immanente Princip des Protestantismus in einer immer umfassendern und intensivern Bedeutung. Man kann in der Schrift nicht das höchste Princip der Wahrheit erkennen, ohne auch ein Princip ihrer Auslegung zu haben, das nicht in die Schrift selbst, sondern nur in das der Schrift gegenüberstehende Subject, in welchem der Inhalt der Schrift in seiner absoluten Wahrheit zum Bewusstseyn kommen soll, gesetzt werden kann. Ebendarum ist es die höchste Aufgabe des Protestantismus, dieses über der Schrift stehende Princip, das seiner Natur nach nur der subjectiven Seite angehören kann, von allem Zufälligen und Willkürlichen der Subjectivität zu befreien, und, so viel möglich, als ein objectives aufzufassen. Auf der einen Seite kann sich der Protestantismus in Folge seines Ursprungs nur auf den Standpunct des Selbstbewusstseyns, des seiner Freiheit und Autonomie sich bewussten Subjects stellen, auf der andern Seite soll er diesen Standpunct selbst wieder in seiner Objectivität begreifen, weil alles Subjective, wenn es nicht in sich selbst zerfallen, und sich auflösen soll, seinen Haltpunct und seine absolute Wahrheit nur in dem an sich Seyenden, Objectiven, haben kann. Darin liegt dann aber auch schon von selbst, dass dem Protestantismus die Lösung seiner Aufgabe nur auf dem weiten Wege eines, durch unendlich viele Momente hindurchgehenden Processes gelingen kann, und es ist daher nichts irriger und verfehlter, als die Meinung, das Wesen des Protestantismus lasse sich aus dem enger oder weiter abgegrenzten Kreise seiner ersten Erscheinung, aus den sogenannten Quellen desselben, begreifen. Man versuche es nur, ihn auf eine bestimmte Sphäre von Erscheinungen abzuschliessen, was man auch fixiren mag, um ihn in seinem wahren Wesen aufzufassen, erscheint sogleich als eine seiner Natur widerstreitende Schranke, welche er selbst wieder aufhebt, um sich ein freieres und weiteres Gebiet seiner Entwickelung zu erstreben. Wie er gleich Anfangs in zwei verschiedenen Formen auftritt, deren Unterschied, je genauer und schärfer er in's Auge gefasst wird, nur um so mehr auf einen tiefer liegenden Grund der

Differenz zurückweist, so kann man auch schon von dem Kreise seines Ursprungs Erscheinungen nicht ausschliessen, welche, so wenig sie auch in der ersten Zeit als ebenbürtige Zweige des ächten Stammes anerkannt wurden, doch in der Folge durch die geschichtliche Bedeutung, die sie erhielten, deutlich genug zu erkennen gaben, dass auch sie derselben Wurzel entsprossen seyen. Auf dieselbe Weise lässt sich auch in der Folge in der weitern Entwickelungsgeschichte der protestantischen Theologie nirgends eine bestimmte Grenze ziehen, bei welcher man mit der Behauptung stehen bleiben müsste, hier habe der Protestantismus sich selbst überschritten, und sich in Erscheinungen verloren, welche den Charakter des Protestantismus schlechthin verläugnen, und den geschichtlichen Faden seiner natürlichen Entwickelung nicht mehr erkennen lassen. In dem lebendigen Zusammenhange seiner Entwickelungsformen, in welchem immer wieder ein Moment an das andere sich anschliesst, und auch die heterogensten, scheinbar so weit auseinanderliegenden Erscheinungen dadurch von selbst in ihre natürlichen Grenzen zurückgewiesen werden, dass sie nur als Momente einer nie völlig in sich abgeschlossenen, sondern immer weiter fortschreitenden Bewegung begriffen werden können, kann sich als Resultat der ganzen Betrachtung nur die Ansicht aufdringen, der Protestantismus sey ein einer unendlichen Entwickelung fähiges Princip, dessen Eigenthümlichkeit um so tiefer und richtiger erkannt wird, je weniger es auf bestimmte Grenzen beschränkt wird. Es gilt diess hauptsächlich auch von dem Verhältnisse, in welches, im Laufe der dritten Hauptperiode, die Theologie und die Philosophie mehr und mehr zu einander zu stehen kommen. Wie es erst der Protestantismus war, welcher der Philosophie den Boden ihrer freiern Entwickelung sicherte, so erscheint nun auch die Philosophie seit dem neuen Aufschwunge, welchen sie nahm, so eng mit der Theologie verknüpft, dass eine Theologie, welche sich der Einwirkung der Philosophie entziehen wollte, ebendamit ihren protestantischen Charakter verläugnen würde. Kann somit zwischen der Philosophie und der Theologie keine bestimmte Grenzlinie gezogen werden, greift so überhaupt Alles, was zum Inhalte der Periode gehört, auf's Engste in einander ein, so zeigt sich das Charakteristische der-

selben auch dadurch, dass zwischen den beiden Abschnitten, in welche sie getheilt wird, mehr nur ein fliessender Unterschied stattfindet, indem nichts fixirt werden kann, was auf einem einzelnen bestimmten Puncte so hervorträte, dass es eine neue Epoche für die Theologie bezeichnete.

Dritte Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Von der Reformation bis zum Anfange des achtzehnten Jahrhunderts.

Einleitung.

§. 90.

Katholicismus und Protestantismus, das lutherische und das reformirte, das socinianische und das arminianische System.

Um die Reformations-Epoche in ihrer Bedeutung für den Fortschritt des Dogma's richtig aufzufassen, muss man sich das Resultat, mit welchem die Scholastik geendet hatte, in Vergleichung mit ihrer Aufgabe vergegenwärtigen. Was sich aus ihrem ganzen Gange ergab, konnte nur die Ueberzeugung der Nothwendigkeit seyn, die Lösung derselben Aufgabe, für welche der scholastische Verstandesformalismus vergebens sich angestrengt hatte, weil er nur ein einseitiges und darum unzureichendes Mittel gewesen war, tiefer und allgemeiner mit der ganzen Energie des sich in sich selbst vertiefenden Geistes zu versuchen. Wie bisher der Inhalt des kirchlichen Glaubens die absolute Voraussetzung war, von welcher die Scholastik in ihrem, Glauben und Wissen vermittelnden, Streben ausging, so galt es jetzt den Versuch, dem Wissen seine Stellung über dem Glauben zu geben. Diess konnte jedoch nicht geschehen, ohne dass es zu einem Bruche des religiösen Bewusstseyns mit dem kirchlichen Dogma kam, zu diesem Bruche wäre es aber auf dem Wege des blossen Verstandes-Interesses nie gekommen, wenn nicht das unmittelbare practische Interesse des religiösen Bewusstseyns weit mächtiger gewesen wäre, als das

bloss theoretische. Die Reformation ging ja bekanntlich nicht unmittelbar von dem Dogma aus. Indem man durch Grundsätze und Uebungen des practisch-religiösen Lebens sich in seinem innersten Seligkeits-Interesse verletzt fühlte, entstand ein Riss des religiösen Bewusstseyns, welcher einen unheilbaren Gegensatz nach sich zog, und die bis dahin Eine Kirche in zwei, auf wesentlich verschiedenen Principien beruhende, religiöse Gemeinschaften trennte. Sagte die eine, in ihrem Drange, von einer Auctorität sich zu emancipiren, deren innere Nothwendigkeit sie nicht mehr einsehen konnte, von dem ganzen Inhalte des kirchlichen Dogma's, soweit sie in ihrem religiösen Bewusstseyn keinen Anknüpfungspunct für denselben hatte, sich los, um die Gewissheit des Heils auf einen andern, festern Grund zu gründen, so hielt dagegen die andere um so mehr die Auctorität des traditionellen Dogma's fest, und es galt ihr nun erst als ausgesprochener Grundsatz, dass die absolute, schlechthin geltende Auctorität nur die der Einen, allein seligmachenden Kirche sey. Der durch die Reformation in der Einheit der Kirche entstandene Riss musste auch auf den, dem alten Dogma treu bleibenden Theil der Kirche, sehr durchgreifend zurückwirken. Die alte Kirche sah sich daher selbst genöthigt, auf ihrer tridentiner Synode über ihre Stellung zu einer religiösen Gemeinschaft, welche sie eben so wenig anerkennen, als mit Gewalt unterdrücken konnte, sich zu orientiren und sich vor Allem in Ansehung des Dogma's, im Gegensatze gegen sie, zu constituiren. Der Hauptgesichtspunct, aus welchem seitdem das Verhältniss des Katholicismus und Protestantismus zu betrachten ist, besteht darin, dass die unter dem alten Namen fortbestehende katholische Kirche von der absoluten Macht einer allein herrschenden Kirche zur Relativität eines Gegensatzes degradirt ist, in welchem sie nur als Partei einer andern Partei gegenübersteht, und aus dem Widerspruche nicht herauskommen kann, auf absolute Weise seyn zu wollen, was sie in der That und Wahrheit nicht mehr ist und seyn kann. Der Katholicismus legt mit seiner Behauptung, dass er auch jetzt noch seinem wesentlichen Begriffe nach sey, was er in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht ist, nur das Geständniss seiner Unfähigkeit ab, der über ihn weit hinausgegangenen Bewegung des Dogma's zu folgen, und die Dogmengeschichte hat

demnach, soweit sie auf das katholische Dogma Rücksicht zu nehmen sich veranlasst sieht, nur die Aufgabe, den fortgehenden Widerspruch nachzuweisen, in welchen dasselbe, in seinem Gegensatze zum protestantischen, mit sich selbst kommt. Katholicismus und Protestantismus verhalten sich daher zu einander nicht bloss wie Tradition und Schrift, sondern auch wie Stillstand und Bewegung, Stabilität und Fortschritt. Wie es die Dogmengeschichte seit der Spaltung des Einen Dogma's in den Hauptgegensatz des Katholicismus und Protestantismus nicht mehr mit Einem Systeme, sondern mit zwei, in dem grössten Gegensatze der Principien von einander verschiedenen, Lehrsystemen zu thun hat, so theilt sich der Protestantismus selbst wieder in eine Mehrheit mehr oder minder auseinander gehender Richtungen und Systeme. An der Spitze desselben steht der Unterschied des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs. Der Unterschied der beiden Lehrbegriffe tritt zwar zunächst hauptsächlich nur in der Lehre von den Sacramenten und in der Lehre von der Gnade oder der Prädestination hervor, es ist jedoch in der neuesten Zeit mit Recht auf den tiefer liegenden Grund des charakteristischen Unterschieds der beiden Systeme aufmerksam gemacht, und in dieser Beziehung die durch das Ganze hindurchgehende Verschiedenheit der Grundrichtung, nicht sowohl in der Lehre von den Sacramenten, in welcher man sie gewöhnlich findet, als vielmehr in der Lehre von der Gnade erkannt worden. Man kann den principiellen Unterschied wohl am richtigsten so bestimmen, dass man ihn in die Verschiedenheit des Verhältnisses setzt, in welchem in den beiden Systemen das religiöse Interesse des Subjects, in seiner concreten Unmittelbarkeit, und das objective Vernunftinteresse, in der abstracten Objectivität der absoluten Gottes-Idee, zu einander stehen. Das lutherische System hat seinen Ausgangspunct in der religiösen Anthropologie, von welcher aus vor Allem nach der unmittelbarsten und nothwendigsten Bedingung gefragt werden muss, von welcher die Befriedigung des im religiösen Bewusstseyn unabweisbar sich aussprechenden Seligkeitsbedürfnisses abhängt, und die Antwort auf diese Frage kann daher nur die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben seyn, an welcher, als dem Fundamentalsatze, das ganze System der religiösen Ueberzeugungen hängt. Das refor-

mirte System dagegen stellt sich auf den theologischen Standpunct, auf welchem die erste Frage nicht ist, was zur Beruhigung des Subjects in Hinsicht der Gewissheit seiner Seligkeit dient, sondern vielmehr, unter welcher objectiven Voraussetzung die Möglichkeit der Realisirung der Seligkeit, welche dem Subjecte zu Theil werden soll, gedacht werden kann. Diese Voraussetzung kann nur in der absoluten Idee Gottes, als der absolut wirkenden Causalität, erkannt werden, oder in dem absoluten Decret und der aus demselben folgenden schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen von Gott, die zwar auch von den teutschen Reformatoren nicht verkannt, aber nicht in ihrer strengen Consequenz festgehalten wurde, weil bei ihnen das subjectiv-religiöse Interesse über das objective Vernunftinteresse immer wieder das Uebergewicht gewann. Eben darin liegt auch der Grund der Differenz der beiden Lehrbegriffe in der Lehre von den Sacramenten. Die eigenthümliche Gestaltung der lutherischen Abendmahlslehre lässt sich theils nur aus der subjectiven Persönlichkeit Luther's, theils nur daraus erklären, dass, so lange die Absolutheit der Gottes-Idee noch nicht reiner aufgefasst und strenger durchgeführt war, eben damit auch ein um so freierer Raum gegeben ist, äusserlich vermittelnde Ursachen einzuschieben. Der Vorzug einer strengern, von der objectiven Gottes-Idee ausgehenden, Consequenz kann dem reformirten Systeme nicht abgesprochen werden, seine Einseitigkeit aber ist, dass dasselbe subjective oder anthropologische Moment, an welchem das lutherische festhält, ohne mit sich einig werden zu können, in demselben gar zu wenig zu seinem Rechte kommt*.

* Die tiefere Fassung der Subjectivität und der menschlichen Natur darf mit Recht überhaupt als das Eigenthümliche des lutherischen Lehrsystems, in seinem Unterschiede von dem reformirten, angesehen werden. Man vergleiche hierüber die treffenden Bemerkungen Schneckenburger's in der höchst lehrreichen und scharfsinnigen Abhandlung: die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Theol. Jahrb. 1844, S. 213. f. „Das lutherische System," sagt Schneckenburger a. a. O., S. 267., f. „fasst die menschliche Natur Christi als eine viel höhere Potenz auf. Schon vor der wirklichen Conception und Geburt, und zwar so, dass diese mit auf ihrer eigenen Selbstthat beruht, hat sie Daseyn, und zwar in einer selbst göttliche Idiome in sich aufnehmenden Gottfähigkeit, in einer sie zum

Die Lehre von der Prädestination hat ja in subjectiver Beziehung ihre bekannte Härte, und selbst in Hinsicht der Idee Gottes hat das System einen wesentlichen Mangel darin, dass es einen Dualismus in das Wesen Gottes setzt. Seinen ächt protestantischen Charakter behauptet es aber darin, dass es nichts als christlich-religiöse Wahrheit gelten lässt, was nicht unter Voraussetzung des Schriftprincips, als von Gott auf absolute Weise vorausbestimmt, erkannt werden kann. Seine Selbstgewissheit hat daher das Subject, wie in dem lutherischen Systeme in der absoluten Realität des Glaubens, so in dem reformirten in der Idee

wirklichen mithandelnden Subjecte der Genugthuung machenden, durch die göttliche Incarnation in ihr selbst bezeugten Bedeutung. Wie ist dagegen im reformirten Dogma die menschliche Natur das Nichtige, Gott gegenüber, auch im Gottmenschen? Die Incarnation, gleichsam nur eine Verhüllung des Göttlichen? Die menschliche Natur, das an sich werth- und bedeutungslose, nur dienendes Instrument, nur die irdische Folie von jenem, nur das durch die Selbstentäusserung jenes erst zu Stande Gekommene! — Was will jene so oft gerügte formale Inconsequenz des lutherischen Systems, in Betreff des totalen Verderbens durch die Erbsünde, der alleinigen Belebung aus dem geistlichen Tode durch den heiligen Geist, der Gnade und der Widerstandsfähigkeit des Menschen gegen dieses göttliche Werk anders, als die tiefere Fassung und höhere Schätzung der Subjectivität beurkunden, demjenigen Systeme gegenüber, welches auch hier die Subjectivität nur als die von dem objectiven Göttlichen absolut bestimmte auffassen kann? — Will man für die Differenz der Anschauungsweisen, welche zum Theile ethischer Natur ist, eine philosophische Formel, so bietet sich keine unmittelbarer dar, als die, worunter auch die übrigen Lehrdifferenzen leicht zu befassen sind: dass der reformirte Standpunct den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen premirt, und demnach die beiderseitige Beziehung nur in der absoluten Bestimmtheit des Endlichen durch das Unendliche sieht, der lutherische dagegen das Unendliche im Endlichen, die Beziehung beider als die der Immanenz zu denken gewohnt ist. „Finitum non est capax infiniti" ist ja die stets wiederkehrende Antwort der Reformirten gegen die lutherische Christologie, welche den Lutheranern freilich den Glauben derselben an die Gottheit Christi überhaupt etwas verdächtig machte, während die Reformirten eben in der absoluten Bestimmtheit des historischen Jesus durch den heiligen Geist, in seiner, durch den Effect, welcher unser geistliches Leben ist, bekräftigten Salbung ohne Maass den Thatbeweis zu haben glaubten, dass er Immanuel ist?" Diese allgemeine Differenz hat Schneckenburger durch die Hauptdogmen der beiden Systeme in ihren feinsten Beziehungen hindurch verfolgt.

des absoluten göttlichen Decrets. Wie sich auf diese Weise das wesentliche Princip des Protestantismus, die Autonomie des Selbstbewusstseyns, schon in den beiden ursprünglichen Systemen auf verschiedene Weise modificirt, und in einer mehr oder minder einseitigen Form darstellt, so ist diess auch noch bei einigen anderen Systemen der Fall, welche in der Reformationsperiode einen Theil der Entwickelungsgeschichte des Dogma's ausmachen. Aus demselben Interesse der Emancipation des seiner Freiheit sich bewussten Subjects aus den Fesseln des Autoritätszwangs, das den ursprünglichen Protestantismus in seinen beiden Hauptformen hervorrief, ging auch der Socinianismus hervor. Der Socinianismus richtete seine Opposition gegen das traditionelle kirchliche System, gegen eine Seite desselben, an welcher die teutschen und schweizerischen Reformatoren noch keinen Anstoss genommen hatten, gegen die Trinitätslehre und in derselben gegen das ganze transcendente theologische Dogma, das ihm mit der denkenden Vernunft in einem unauflöslichen Widerspruche zu stehen schien, weil er überhaupt das Wesen der Religion in das unmittelbar Practische, in das sittlich-religiöse Handeln setzte, das ihm die wesentliche Bedingung zur Erreichung einer Seligkeit seyn sollte, deren Begriff von ihm gar zu sehr nur nach Maassgabe eines sehr subjectiven, pathologischen Seligkeitsbedürfnisses bestimmt wurde. Im Socinianismus tritt die Objectivität der Gottes-Idee auf eine sehr auffallende Weise gegen das endliche Subject mit seinen rein menschlichen, particulären Interessen und Motiven zurück, und die Entwickelung des Dogma's nimmt in ihm schon die Richtung zu jenem einseitigen und beschränkten Rationalismus, in welchem der ehrwürdige Ernst des alten Dogma's in das leichte Spiel willkürlicher, subjectiver Meinungen sich aufzulösen drohte. Die grösste Aehnlichkeit hat mit dem socinianischen Systeme das arminianische, dessen Ursprung durchaus aus dem Gegensatze gegen die orthodoxe calvinische Lehre zu erklären ist. Das aus dem widernatürlichen Zwange des Prädestinationsdogma's sich emancipirende liberum arbitrium machte sich nun um so mehr in seinem vollen Rechte geltend, und aus theoretischem Indifferentismus sollten, wie bei den Socinianern, Religion und Christenthum alle Wahrheit nur in dem unmittelbar Practischen haben. So wurde, während der

älteste Protestantismus es sich zur wichtigsten Aufgabe machte, einerseits durch den Glauben im ächt protestantischen Sinne, andererseits das absolute Decret, jede subjective menschliche Vermittlung des Erlösungsheils so viel möglich auszuschliessen, auf eine dem katholischen Systeme analoge Weise das höchste Princip des religiösen Lebens jetzt wieder in das eigene Thun des Menschen und das werkthätige Handeln gesetzt. Einen sehr wohlthätigen Einfluss hatten aber dabei diese beiden Systeme, das socinianische und das arminianische, durch ihre gewandte dialektische Polemik und ihre von dogmatischen Voraussetzungen freiere Behandlung der Exegese auf die strengere Durchführung des dem Protestantismus eigenthümlichen kritischen Princips.

§. 91.

Die Fortentwickelung des protestantischen Princips.

In allen diesen Systemen stellt sich das protestantische Princip immer wieder in einer neuen Modification und eigenthümlichen Form dar. Schon das Nebeneinanderseyn so verschiedener, von verschiedenen Standpuncten ausgehender Systeme gibt den Beweis, welchen freien Gebrauch das von der absoluten Macht der Kirche befreite Subject von dem selbstthätig errungenen Rechte gemacht hat, auf der Grundlage der Schrift sich durch kein anderes Princip bestimmen zu lassen, als die Autonomie des Selbstbewusstseyns. Im Gegensatze gegen den Katholicismus stehen alle diese Systeme auf demselben Boden des Protestantismus. Jener Gegensatz selbst aber schwächt sich in verschiedenen Abstufungen ab, je nachdem jene Systeme dem Ursprunge der Reformation näher oder ferner stehen. Am schärfsten ist er im lutherischen Systeme, da es sich hier darum handelte, sich von der Auctorität des kirchlichen Systems von dem Puncte aus zu emancipiren, von welchem aus dasselbe das subjective Interesse am unmittelbarsten berührte, sofern das System in seiner Lehre von der Werkthätigkeit die Seligkeit des Subjects an eine Bedingung knüpfte, welche in ihrer reinen Aeusserlichkeit in den schroffsten Widerspruch mit dem religiösen Bewusstseyn kam. Kälter, abstracter, objectiver ist die Opposition gegen den Katholicismus im reformirten Systeme, indem hier die einzelnen Puncte der Differenz in einer allgemeinen, über alles

Subjective und Empirische hinausliegenden Idee zusammengefasst werden, in deren Anerkennung mit dem practischen, religiösen Interesse das theoretische der denkenden Vernunft zusammentrifft. Die Lehrsysteme der Socinianer und Arminianer haben den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus schon zu ihrer Voraussetzung, ihre Opposition ist nicht sowohl gegen das katholische Dogma, als vielmehr gegen den Dogmatismus in der Theologie überhaupt gerichtet. Sie nahmen für das von allen dogmatischen Voraussetzungen und Bestimmungen so viel möglich entbundene, vorzugsweise auf das practische Interesse der Religion verwiesene Subject die freieste Stellung in Anspruch, und selbst das Schriftprincip erhielt durch die freien Grundsätze, die sie in Ansehung der Exegese aufstellten, eine Weite, in welcher seine hemmenden Schranken mehr und mehr aus dem Auge gerückt wurden. Die von dem Protestantismus, als das wesentlichste Element seiner Existenz, geforderte Glaubens- und Gewissensfreiheit ging bei ihnen schon in eine Denkfreiheit über, in welcher das religiöse Interesse dem allgemeinen Vernunftinteresse sich unterordnete. Darum wollte man in ihnen nicht einmal ächte, dem gemeinsamen Stamme entsprossene, Zweige des Protestantismus anerkennen, und sobald der Kampf zwischem dem Katholicismus und Protestantismus sein bestimmtes Ziel erreicht hatte, waren sie der Hauptgegenstand der protestantischen Polemik. Aber auch die beiden ursprünglichen protestantischen Systeme selbst waren noch in einem Gegensatze mit einander begriffen, dessen Hauptursache darin lag, dass das Princip des Protestantismus in beiden noch nicht zu seiner vollen Freiheit hindurchgedrungen, sondern nur in dem einen mehr, in dem andern weniger gebunden war. Zur grössern Freiheit hatte es sich schon von Anfang an in dem reformirten Systeme entwickelt, als in dem lutherischen, wie schon daraus zu sehen ist, dass man von reformirter Seite zu einer gegenseitigen Vereinigung immer geneigter war, als von lutherischer. Leichter ist es ja immer, von dem freiern, höhern Standpuncte aus den untergeordneten, beschränktern neben sich bestehen zu lassen, als dagegen von dem untergeordneten aus sich zu dem höhern zu erheben. Freier bewegte sich das protestantische Princip in dem reformirten Systeme, weil in ihm der

Einseitigkeit des religiösen Interesses, das mit demselben verbundene Vernunftinteresse, wenigstens so weit, als auf dem damaligen Standpuncte der dogmatischen Entwickelung möglich war, entgegenwirkte. In dem lutherischen Systeme dagegen war das religiöse Interesse in der bestimmten Form der Subjectivität, die es von Anfang an hatte, so überwiegend, dass man in dieser Sphäre sich immer enger in sich abschloss, und fortgehend nur darauf bedacht war, die einmal genommene Stellung auf immer zu behaupten, und sich in ihr gegen jede freiere Bewegung, die über sie hinauszuführen drohte, sicher zu stellen. Hauptsächlich glaubte man sich gegen das reformirte System selbst nicht genug vorsehen zu können, da jeder Schritt, welchen man über das lutherische System hinaus that, nur zu dem reformirten führen konnte. Je ängstlicher man die so eng gezogenen Grenzen bewachte, desto beschränkter wurde der ganze Standpunct, desto mehr Anlass zu Streitigkeiten war auf so verschiedenen Puncten vorhanden, auf welchen es so schwer war, die rechte Linie nicht zu überschreiten. Für die erste Periode der Entwickelungsgeschichte der lutherischen Kirche ist die grosse Zahl der Streitigkeiten, von welchen die eine an die andere sich anschloss, sehr charakteristisch. Die Concordienformel sollte Frieden stiften, aber ihre Bestimmungen waren nur eine neue Schranke, und die feste Grundlage, auf welcher nun erst vollends das streng abgeschlossene System der lutherischen Orthodoxie, wie ein unangreifbares Bollwerk, aufgeführt wurde. Je fester man sich verschanzt zu haben glaubte, desto mehr waltete nun der finstere Geist einer, jedes freiere Streben bekämpfenden Polemik. Die ganze Geschichte der lutherischen Theologie ist nur eine fortlaufende Reihe von Streitigkeiten, an die älteren schliessen sich im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts die für den Geist desselben besonders bezeichnenden synkretistischen und an diese zuletzt die pietistischen an. Ein neuer scholastischer Formalismus war das natürliche Element einer so beschränkten, und in ihren Gegensätzen sich so scharf abschliessenden, streitsüchtigen Theologie. Auch die reformirte Kirche nahm zwar, wie die Beschlüsse der Dortrechter Synode beweisen, einen ähnlichen Gang, doch blieb es in ihr bei der Verschiedenheit der Nationalkirchen und der bloss relativen

Giltigkeit gegenseitig sich beschränkender Symbole immer noch ein freierer Spielraum für die geistige Bewegung.

§. 92.

Die Construction des Systems.

Der durch die Reformation neugewonnene Standpunct musste auch auf die systematische Gestaltung des Dogma's im Ganzen einen höchst wichtigen Einfluss haben. Hängt die Consistenz eines Systems vor Allem von dem Princip ab, auf welchem es beruht, so war es jetzt erst das Schriftprincip, durch welches die Systematisirung des Dogma's ihre feste Grundlage, und Alles, was als Bestandtheil des dogmatischen Systems gelten sollte, seinen bestimmten Charakter und seine durch den Zusammenhang des Ganzen bedingte Begründung erhielt. Der katholischen Dogmatik fehlt, wegen der Unbestimmtheit ihres Princips, in der Tradition, wie sie sowohl an sich, als im Verhältnisse zur Schrift genommen werden muss, der protestantischen gegenüber, selbst die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Haltung und Begründung. Auf der Grundlage des Schriftprincips konnte jedoch der protestantische Lehrbegriff selbst von verschiedenen Standpuncten aus seine Organisation erhalten. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht besonders die aus dem charakteristischen Unterschiede des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs sich ergebende Verschiedenheit der dogmatischen Methode. Aecht lutherisch traten in der Construction der ersten lutherischen Dogmatik, in der ersten Ausgabe der Loci Melanchthon's, die eigentlich theologischen Lehren gegen die anthropologischen so sehr zurück, dass jene noch ganz unentwickelt blieben. In der Folge wird die charakteristische Verschiedenheit des beiderseitigen Standpunctes durch den Unterschied der synthetischen und der analytischen Methode bezeichnet. Die erstere geht progressiv von der Idee Gottes, als der absolut wirkenden Causalität, die letztere regressiv von der Seligkeit, als dem höchsten Endzwecke, zu welchem der Mensch bestimmt ist, aus. Keine dieser beiden Methoden wurde zwar in der lutherischen Dogmatik rein ausgebildet, charakteristisch bleibt aber für dieselbe immer, dass nach der analytischen, durch Calixtus eingeführten Methode, Gott, als dem finis objectivus, sogleich, als finis

formalis, die Seligkeit des Menschen gegenüber gestellt wurde. Die lutherische Dogmatik konnte nie ganz davon abstrahiren, ihren, das Ganze beherrschenden, Standpunct auf der Seite des Menschen, als des Subjects der Theologie, zu nehmen. In der reformirten Dogmatik dagegen stand die in ihr vorzugsweise sich ausbildende synthetische oder deducirende, von oben herab, von den Ursachen zu den Wirkungen fortgehende Methode in einem innern Zusammenhange mit dem Grunddogma des Systems, der Lehre von der Prädestination und der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Charakteristisch für die reformirte Dogmatik, und in derselben Eigenthümlichkeit ihres Standpunctes begründet, ist die schon vom Anfange an gemachte Unterscheidung verschiedener Stufen der Heilsökonomie und der religiösen Entwickelung überhaupt, einer natürlichen und einer geoffenbarten Religion und Theologie, woraus die Coccejanische Föderalmethode hervorging, die sich auch in der lutherischen Kirche einzelne Freunde gewann *.

§. 93.

Theologie und Philosophie.

Von einem nähern Verhältnisse der Theologie zur Philosophie kann noch nicht die Rede seyn, da beide noch in einem ganz abgesonderten Gebiete sich bewegten, und noch keine Ahnung ihrer künftigen Stellung zu einander zu haben schienen. Dass aber schon jetzt derselbe allgemeine Aufschwung des Geistes, welcher die Reformation hervorrief, auch für die Philosophie eine neue Epoche selbstständiger Entwickelung begründete, Cartesius ebenso mit der Selbstgewissheit des Denkens den Anfang machte, wie Luther mit der Selbstgewissheit des Glaubens, die Philosophie schon jetzt in Spinoza zu einem Systeme sich gestaltete, das in seiner strengen Consequenz dem Geiste dieselbe absolute Befriedigung geben wollte, wie die Religion und Theologie, und schon jetzt über die Kritik der Offenbarung und die Freiheit des Denkens Grundsätze aufgestellt wurden, die von selbst die Grundlage einer von der Offenbarung verschiedenen, natürlichen Religion werden mussten, wie die Idee einer solchen von den englischen Deisten schon jetzt ausgesprochen wurde, diess verdient wegen seiner

* Vergl. A. Schweizer, die Glaubenslehre der evang. reformirten Kirche. Bd. I. 1844., S. 96. f., 103. f.

grossen Bedeutung für die spätere Entwickelungsgeschichte der Theologie auch schon hier bemerkt zu werden.

§. 94.

Hauptquellen für die Geschichte des Dogma's.

I. Katholische Kirche.

Die Kanones und Decrete der Tridentiner Synode.

R. Bellarmin, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. 1581.

II. Protestantische Kirche.

1) Lutherische:

a. Die Symbole, von der Augsburgischen Confession im J. 1530 bis zur Concordienformel im J. 1577.

b. Dogmatische Theologie:

Melanchthon, Loci communes rerum theologicarum, hypotyposes theologicae. 1521.

Loci theol., von M. Chemniz, V. Strigel u. A. Ferner von L. Hutter, Joh. Gerhard u. A.

Dogmatische Systeme von A. Calov, J. A. Quenstedt.

2) Reformirte:

a. Confessionen verschiedener Art.

b. Dogmatische Theologie:

Zwingli, Commentarius de vera et falsa religione. 1525, und andere Schriften.

Calvin, Institutio religionis christianae. 1536.

H. Bullinger, Th. Beza, P. Martyr Vermilius u. A.

III. Kleinere Parteien.

1) Die Socinianer.

Rakauer Katechismus 1605.

Schriften des F. Socinus und der socinianischen Theologen.

2) Die Arminianer.

Remonstrantia, 1610

Arminius, Simon Episcopus, Limborch u. A.

3) Die Mennoniten.

4) Die Quäker.

Geschichte der Apologetik.

§. 95.

Vernunft und Offenbarung.

Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt, anderen Religionen gegenüber. J. L. Vives. Ph. Mornay du Plessis, H. Grotius, Pascal, P. D. Huet und Andere.

Die Frage über das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung, die man in der scholastischen Periode nur im Interesse der Offenbarung beantworten zu können glaubte, erhielt nun eine höhere Bedeutung. Das absolute Recht der Vernunft, der Offenbarung gegenüber, wurde schon jetzt sehr entschieden behauptet, man führte den Inhalt aller Religionen auf allgemeine Wahrheiten, als die nothwendige Voraussetzung der Offenbarung, zurück, gab der Vernunft eine kritische Stellung zur Offenbarung, und wollte nur das an sich Vernünftige, als den substanziellen Inhalt der Offenbarung, angesehen wissen. Zuerst waren es die Socinianer, welche den Supranaturalismus des alten Systems unter den neuen Gesichtspunct einer auf kritischen Principien beruhenden Offenbarungstheorie stellten, indem sie zwar das Uebernatürliche der Thatsachen stehen liessen, aber das Ueberverniinftige des Inhalts, das ihnen auch ein Widervernünftiges zu seyn schien, so viel möglich, wenigstens im Interesse der practischen Vernunft, zu beschränken suchten. An diesen Rationalismus der Socinianer schloss sich der Indifferentismus der Arminianer an. Schon dadurch war die Grundlage zu einer Theorie der religiösen Denkfreiheit gegeben, welche im Spinozismus und Deismus sich in ein rein negatives Verhältniss zum Christenthume, als einer übernatürlich geoffenbarten Religion, setzte. Englische Deisten: Herbert, Locke, Toland, Blount. Spinoza's Tractatus theologico-politicus; seine Wichtigkeit für die Apologetik.

Die protestantischen Theologen räumten auf der einen Seite der Offenbarung eine unbedingte Auctorität ein, auf der andern konnten sie die Nothwendigkeit und das Recht des Vernunftgebrauchs, in Beziehung auf die Offenbarung, nicht verkennen. Der

Widerspruch gegen das vernünftige Denken sollte kein Grund gegen die Wahrheit der Offenbarung seyn, aber doch sollte das vernünftige Denken auch nicht principmässig durch die heilige Schrift, als das einzige theologische Princip, ausgeschlossen seyn. Verhandlungen hierüber schon seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts, auch zwischen den lutherischen und reformirten Theologen. Die Letzteren hatten, gemäss ihrer Unterscheidung einer natürlichen und geoffenbarten Theologie, geringere Bedenken gegen den Gebrauch der Vernunft, als die Ersteren. Erste Grundzüge einer Offenbarungtheorie; Musäus, Calov.

Die Voraussetzung des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens, die Realität des Wunderbegriffs, wurde zuerst von Spinoza vom Standpuncte einer Ansicht aus geläugnet, welche Gott und Natur in ein durchaus immanentes Verhältniss zu einander setzte, und der Transcendenz der christlichen Theologie den Boden ihrer Voraussetzungen untergrub. Auf dem rein philosophischen Gebiete wurde über die Begriffe des Natürlichen und Uebernatürlichen eine Theorie begründet, welche zwar damals noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises der christlichen Theologie lag, in der Folge aber einen sehr bedeutenden Einfluss auf sie erhielt, und auf einen ganz andern Standpunct der Auffassung des Wesens des Christenthums führte.

Alle, die Apologetik betreffenden, Fragen und die einzelnen Argumente, deren sie sich bedient, wurden in der protestantischen Theologie kein Gegenstand einer weitern, besondern Behandlung, da es zum eigenthümlichen Charakter derselben gehört, die Frage über die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums in der Lehre von der heiligen Schrift zu begreifen, und sie mit derselben als von selbst beantwortet zu betrachten.

§. 96.

Das protestantische Schriftprincip.

Seitdem die christliche Kirche und mit ihr die weitere Entwickelung des christlichen Dogma's in den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus sich theilte, hängt die ganze Frage über die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums an der Frage über die Erkenntnissquelle des Christenthums. Die Ent-

stehung jenes Gegensatzes selbst hat ihren tiefsten Grund eben darin, dass man sich, in Folge der Bewegung, welche die Reformation überhaupt hervorrief, der bestimmtern Bedeutung jener Frage jetzt erst bewusst wurde. An die Stelle des christlich-apologetischen Interesses überhaupt trat jetzt das getheilte des Katholicismus und Protestantismus. Unter Voraussetzung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums konnte man jetzt nur fragen, aus welcher Quelle das Christenthum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit zu erkennen sey, und der Protestantismus sprach den weitern Fortschritt, welcher durch ihn in der Entwickelung des christlichen Bewusstseyns überhaupt geschah, in seinem, dem Katholicismus entgegengesetzten, Hauptsatze aus, dass das einzige theologische Princip die heilige Schrift oder das in ihr enthaltene und mit ihr identische Wort Gottes sey, und dass es als solches nur aus der Schrift selbst zu erkennen sey. In diesem Princip nahm der Protestantismus, auf dem Grunde des geschichtlich überlieferten Glaubens, eine kritische Stellung zum Katholicismus, wesswegen auch die heilige Schrift nicht sowohl Quelle, als vielmehr Kanon, Norm, Richtschnur der christlichen Wahrheit genannt wird. Entwickelung der protestantischen Lehre von der ausschliesslichen Auctorität der heiligen Schrift. Auf der andern Seite schärfte sich nun auch dem in den Gegensatz zum Protestantismus hineingestellten Katholicismus das Bewusstseyn seines höchsten Princips, indem jetzt erst auf der Tridentiner Synode der katholische Grundsatz der Gleichstellung von Tradition und Schrift durch einen Act der Kirche selbst sanctionirt wurde. Die protestantische Kirche hat ihren Hauptgrundsatz nach verschiedenen Seiten hin zu rechtfertigen: 1) Gegen die katholische Lehre von der Tradition, wobei für sie die Frage entsteht, ob sie nicht durch die unbedingte Anerkennung der älteren Glaubenssymbole, und die normative Auctorität, welche sie ihren eigenen Symbolen zuschreibt, in Widerspruch mit sich selbst kommt. Der sogenannte Synkretismus Calixt's; seine Ansicht von der Tradition als einem principium secundarium *. 2) Gegen alle diejenigen, welche von dem äussern Worte der Schrift ein von demselben verschiedenes und unabhängi-

* Vergl. H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten. 1846., S. 121. f.

ges inneres Wort Gottes unterscheiden. In die Kategorie solcher gehörten nicht bloss mystische Secten, wie die Anabaptisten, Schwenkfeldianer, Weigelianer, die Quäker, sondern auch freier denkende Männer der Reformationsperiode, wie namentlich Seb. Frank. 3) Es kommt hier auch die schon erörterte Frage über den Gebrauch der Vernunft und ihre Zulässigkeit, neben der heiligen Schrit, in Betracht.

Die Ueberzeugung von dem göttlichen Charakter der heiligen Schrift, oder ihrer Kanonicität, gründeten die protestantischen Theologen nicht auf die fides humana, zu welcher sie nicht bloss das historische Zeugniss der Kirche, sondern auch die gewöhnlichen apologetischen Argumente, den Beweis aus den Wundern und Weissagungen u. s. w., überhaupt Alles rechneten, wodurch der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift, oder der in ihr enthaltenen Offenbarung erst dialektisch vermittelt werden sollte, sondern nur auf die fides divina, oder das testimonium spiritus sancti. Als göttlich kann sich die Schrift nur durch sich selbst erweisen, durch den unmittelbaren Eindruck, welchen die Schrift, in ihrer objectiven Göttlichkeit, in dem subjectiven Bewusstseyn dessen, der mit ihr bekannt wird, hervorbringt. Die Subjectivität dieses Kriteriums gibt sich schon in den bekannten kritischen Urtheilen Luther's über einzelne Schriften des Kanons kund. Die Socinianer und Arminianer sehen in der Göttlichkeit eines Zeugnisses, das die Göttlichkeit der Schrift beweisen soll, und diese selbst zu seiner Voraussetzung hat, einen Cirkel, oder eine Verwechslung der subjectiven Ansicht mit der Objectivität der Sache.

§. 97.

Die Inspiration der Schrift.

Soll die Schrift auf das Bewusstseyn des Subjects den Eindruck der Göttlichkeit machen, so muss sie an sich, nach Inhalt und Form, objectiv göttlich seyn. Der göttliche Geist, welcher aus der Schrift spricht, und im Bewusstseyn des Subjects sich ausspricht, kann nur der der Schrift immanente Geist seyn, aus welchem, als ihrem Princip, sie selbst hervorgegangen ist. Die protestantische Lehre von der göttlichen Beglaubigung der Schrift hat zu ihrer wesentlichen Voraussetzung die Lehre von der In-

spiration der Schrift, die eigenthümliche Form aber, welche diese Lehre in der protestantischen Theologie erhielt, besteht darin, dass man sich die Schrift, als inspirirt, nur mit dem absoluten Charakter der Göttlichkeit und Infallibilität denken konnte. Mit der Annahme auch nur eines einzigen, nicht inspirirten Wortes, schien es den protestantischen Theologen, in der consequenten Ausbildung ihres Inspirationsbegriffes, um die Göttlichkeit der heiligen Schrift überhaupt geschehen zu seyn. Dass die protestantische Inspirationstheorie, trotz einzelner freierer Aeusserungen der Reformatoren, zu dieser Spitze sich steigerte, in welcher die menschliche Subjectivität der heiligen Schriftsteller nur ein verschwindendes Moment der absoluten Autorschaft des heiligen Geistes wurde, hatte seinen Grund sehr natürlich darin, dass in demselben Verhältnisse, in welchem die heilige Schrift objectiv das ausschliessliche theologische Princip, das Eine Princip der Wahrheit, seyn sollte, auch die subjective Gewissheit hievon auf dieselbe absolute Weise feststehen musste. Die Lehre von der Inspiration ist, so betrachtet, nur die objective Seite zu der subjectiven der Lehre vom testimonium spiritus sancti, indem sie zu dieser nur hinzusetzt, was dabei vorausgesetzt werden muss, dass der subjective Eindruck der Göttlichkeit der der Schrift immanente Charakter ist. Diese überspannte Theorie kann daher nirgends eine Stelle finden, wo man nicht, wie im protestantischen Systeme, alle theologische Wahrheit nur auf die Schrift und das Zeugniss des Geistes baut. Den Katholiken bleibt sie fremd, weil sie neben der Schrift die Tradition haben, den Socinianern und Arminianern, weil sie der Vernunft, der Schrift gegenüber, das Recht der Kritik einräumen. Freiere Begriffe, besonders der beiden letzteren, unter den Arminianern, namentlich bei Grotius und Clericus. Setzt die Schrift nicht auf absolute Weise sich selbst als unmittelbar göttlich, so muss demnach ihre Göttlichkeit erst bewiesen werden, es handelt sich nicht um die divina, sondern die humana fides, und man muss für diesen Zweck zwischen Inhalt und Form, der Schrift und den Schriftstellern unterscheiden. Wie die Göttlichkeit des Inhalts, oder der Lehre, auf die Wunder gegründet wird, so kommt, in Ansehung der Schriftsteller, Alles auf die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit zurück. In diesen Gang, durch welchen sich der

spätere Supranaturalismus von dem ältern protestantischen Systeme unterscheidet, brachten die Apologetik zuerst die Socinianer und die Arminianer. Es ist diess der Uebergang auf den gerade entgegengesetzten Standpunct. Das Eigenthümliche der alten Inspirationstheorie ist, dass ihr das subjectiv Menschliche ein blosses Accidens des objectiv Göttlichen ist. Der auctor secundarius verschwindet vor dem auctor primarius, und das Bewusstseyn des Subjects vor dem Objecte desselben. Dass die auf absolute Weise sich selbst setzende Schrift nur für das subjective Bewusstseyn sich selbst setzen kann, kann auch diese Inspirationstheorie nicht verkennen, aber das Subject, das der Göttlichkeit der Schrift sich bewusst wird, ist selbst wieder die Schrift, die sich selbst dadurch subjectivirt, dass der Geist, dessen Product die Schrift ist, in dem Bewusstseyn des Subjects seiner Identität mit sich selbst, oder mit der Schrift, seinem Product, sich bewusst wird. Jene andere Theorie lässt das Subject aus dieser Gebundenheit frei, und es gilt nun als Grundsatz, dass die Schrift göttlich ist, nur soweit sich das Subject von dem Standpuncte seines Bewusstseyns aus von ihrer Göttlichkeit überzeugen kann. Das Bewusstseyn des Subjects stellte sich kritisch der Schrift gegenüber, und die Möglichkeit einer Kritik des Kanons, an welche die alte protestantische Theologie gar nicht denken konnte, wurde dadurch für die folgende Periode begründet. Aber selbst im Anfange der Reformationsperiode wurde von Männern, wie Seb. Frank, das Selbstbewusstseyn, im Gegensatze gegen die in ihrer Aeusserlichkeit unlebendige Schrift, als Princip der Wahrheit, in einem Sinne ausgesprochen, in welchem solche, noch allein stehenden Ideen, erst in der Folge weiter verfolgt werden konnten *.

Eine Folge der protestantischen Inspirationstheorie war die Lehre von den Affectionen der Schrift.

Verschiedene Auffassung des Verhältnisses des A. und N. T. nach Maassgabe des charakteristischen Unterschieds der verschiedenen Hauptsysteme.

* Vergl. Schenkel, das Wesen des Protestantismus. Th. 1. 1846., S. 147. f., 154. f. Eben dahin gehört Theobald Thamer. Vgl. Neander, Th. Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter 1842. Schenkel a. a. O., S. 144. f. 163.

Geschichte der Dogmen.

§. 98.

Lehre von Gott.

Die protestantische Gottes-Idee konnte ursprünglich nur auf das dem Menschen inwohnende Bewusstseyn der Sünde, oder der Endlichkeit seiner Natur, und auf die in der Schrift enthaltene Selbstoffenbarung Gottes gegründet werden. Melanchthon. Das reformirte System zeichnet sich in dieser Lehre auf doppelte Weise vor dem lutherischen aus: 1) Die reformirten Theologen hielten entschiedener als die lutherischen, welche hierin zum Theil ein zu grosses Vertrauen auf die Vernunft sehen wollten (was jedoch z. B. namentlich bei Gerhard nicht der Fall ist), die Ideen einer, auf eingepflanztem Keime ruhenden, religio naturalis innata, als die Grundlage fest, auf welcher die sonst anknüpfungslose religio acquisita (welche sowohl naturalis, im engern Sinne, als rationalis ist, sofern sich Gott theils in der natürlichen, theils in der aus vernünftigen Geschöpfen bestehenden, sittlichen Weltordnung kund gibt), und die religio revelata, durch welche die für sich nicht zulängliche, aber Keinem einen Grund der Entschuldigung gebende, natürliche bestätigt und vollendet wird, sich aufbaut. 2) In dem reformirten Systeme wurde das, dem protestantischen Gottesbewusstseyn immanente, schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf die objective Idee einer absoluten Causalität mit einer Strenge der Consequenz zurückgeführt, welche das lutherische System, wenn es auch die Nothwendigkeit dieser Idee nicht verkennen konnte, wenigstens nicht festgehalten und durchgeführt hat. In der Idee einer absoluten Prädestination, wie sie nicht erst von Calvin, sondern schon von Zwingli, in ihrer tiefern Bedeutung aufgestellt wurde, ist der substanzielle Begriff Gottes ausgesprochen. Gott ist in Beziehung auf alles Endliche, schlechthin von ihm Abhängige, die absolute Causalität, die aber, indem sie, nach dem ethischen Gegensatze des Guten und Bösen, in die beiden gleich absoluten Eigenschaften der Güte und der Gerechtigkeit sich theilt, noch unter dem Gesichtspuncte eines unvermittelten, dualistischen Gegensatzes sich darstellt. Die tiefere speculative Bedeutung die-

ser Lehre erhellt aus ihrer sehr beachtenswerthen Analogie mit dem Systeme Spinoza's. Wie bei Spinoza Denken und Ausdehnung die beiden gleich absoluten Attribute der Einen absoluten Substanz sind, ohne dass das eine auf das andere sich zurückführen lässt, so verhalten sich bei Calvin jene beiden ethischen Eigenschaften zu einander. Den geraden Gegensatz gegen die calvinische Lehre bildet die socinianische, nach welcher die absolute Causalität Gottes gleichsam vor der Freiheit des endlichen Subjects sich in sich selbst zurückziehen muss, damit diese durch jene in ihrem Rechte nicht beschränkt und beeinträchtigt werde, wie sich am deutlichsten in der socinianischen Lehre von der Allwissenheit und Präscienz Gottes, gegenüber der calvinischen Prädestinations-Idee, zeigt. Nur darin treffen beide zusammen, dass Gott wesentlich nicht sowohl als der Seyende und Denkende, sondern vielmehr als der Wollende und Beschliessende gedacht wird.

Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Subjective Betrachtungsweise, kein realer Unterschied in Gott, nur zwischen einer ratio ratiocinans und einer ratio ratiocinata wird unterschieden. Daraus die mit dem sonstigen Charakter des Systems nicht zusammenstimmende Consequenz: Gott nur Substanz, nicht Subject *.

§. 99.

Lehre von der Dreieinigkeit **.

Eine unmittelbare Bestreitung dieser Lehre lag nicht im Sinne und Interesse der Reformatoren; sie bekannten sich ausdrücklich zu den alten, diese Lehre bestimmenden, kirchlichen Symbolen, und wenn ihnen auch die scholastische Form, in welcher diese Lehre überliefert war, nicht zusagen konnte, so waren sie doch weit davon entfernt, das Trinitätsgeheimniss selbst in Frage zu stellen. Nicht fehlen aber konnte es, dass nicht schon sehr frühe in einzelnen, freier denkenden Männern das, durch die allgemeine Bewegung der Zeit neu erweckte, religiöse und theologische Bewusstseyn in Zweifeln und Einwendungen, und in Ideen sich aussprach, welche eine durchgreifende Reform auch

* Vergleiche: Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 3., S. 19. f., 330. f. A. Schweizer, a. a. O., S. 107. f., 135. f.

** Lehre von der Dreieinigk. Th. 3., S. 46. f.

dieser Lehre ankündigten. Wenn schon die Augsburgische Confession sich nicht bloss gegen die alten, sondern auch die neuen Samosatener erklärte, so bezeichnete sie mit diesem Namen nicht unpassend eine Richtung, die im Allgemeinen dahin ging, das alte, überschwängliche Dogma seiner abstracten Transcendenz zu entheben, und in einem menschlicher gedachten Christus dem denkenden Bewusstseyn näher zu bringen. Ludwig Hetzer, Joh. Denk, Jakob Kauz, Joh. Campanus, Melch. Hofmann, Dav. Joris, Claudius aus Savoyen, machten sich durch antitrinitarische und christologische Ideen, mehr oder minder excentrischer Art, bekannt. Mehr Aufmerksamkeit verdienen zwei Männer, bei welchen die Opposition gegen das kirchliche Dogma schon mehr innere Haltung hatte, und auf dem tiefern Grunde einer durchgebildeten, speculativen Ansicht beruhte, der Teutsche Seb. Franck und der Spanier Mich. Servet. Der Erstere gründete auf die Unterscheidung eines äussern und innern Wortes, welches letztere das rechte eigentliche Wort Gottes ist, eine Trinitätslehre oder Christologie, deren Grundgedanke die Identität des menschlichen Selbstbewusstseyns mit dem Wesen Gottes ist, oder eine gottmenschliche Einheit, vermöge welcher ein Jeder dasselbe Wort Gottes, das in Christus offenbar geworden ist, in sich verborgen hat. Von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen geht auch Servet aus, der heftigste Bestreiter der kirchlichen Trinitätslehre. Gott, als Geist, muss sich selbst offenbaren, die wesentlichen Momente dieser Selbstoffenbarung sind Licht und Wort. Das Wort ist auch schon der Sohn, aber nur der persönliche, nicht der reale Sohn, in welchem das Wort Fleisch wird, jedoch nur so, dass die zeitliche Fleisch- oder Menschwerdung auf einer ewigen beruht, weil Fleisch und Wort in derselben Lichtsubstanz an sich Eins sind. Im Worte offenbart sich Gott, im Geiste, als einem andern Modus, theilt er sich mit. Da aber der Mensch an sich Geist ist, so ist die Mittheilung des Geistes, durch Christus, die Erhebung des Menschen zum persönlichen, selbstbewussten Geiste. Es liegen hierin die Elemente einer pantheistischen Lehre, welche den Anstoss, den man an ihr nahm, erklärlich machen.

Eine andere Richtung nahm der von Italien ausgehende Zweig

der Unitarier, welcher in den beiden Socinen einen Lehrbegriff ausbildete, in welchem mit völliger Beseitigung des an sich Göttlichen in der Person Christi ein, dem kirchlichen ganz entgegengesetzter, Standpunct genommen war. Polemik der Socinianer gegen das sich selbst Widersprechende, Unvernünftige, der Idee Gottes Unwürdige, in der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie. Christus ist wesentlich nur Mensch. Was er aber an sich von Natur nicht ist, ist er auf dem Wege des sittlichen Gehorsams, durch göttliche Verleihung geworden. Er ist in Folge seiner Auferstehung Gott dem Namen und der Macht nach. Streitfrage über die Anbetung und Anrufung Christi. Franz Davidis und F. Socinus. Der zwischen Anbetung und Anrufung gemachte Unterschied und die in diesem Puncte besonders sich zeigende Halbheit der socinianischen Lehre.

Lehre der Arminianer. Schriftgemässheit ihrer, im Allgegemeinen arianischen Vorstellung eines Subordinationsverhältnisses von drei persönlichen Wesen. Sohn Gottes ist Christus in verschiedenem Sinne. Ihre Opposition gegen die kirchliche Lehre hat nicht die dialektisch-polemische Schärfe der Socinianer, unter welchen in dieser Hinsicht Joh. Crell sich noch besonders auszeichnet.

In der protestantischen Kirche zeigt sich an der Trinitätslehre besonders, in welche Antinomie das protestantische Princip mit sich selbst kam, sofern es auf der einen Seite zwar sich zum Dogma frei verhalten sollte, auf der andern aber theils durch die Rücksicht auf die kirchliche Ueberlieferung, theils durch das Schriftprincip in seiner Freiheit auch wieder ein gebundenes war. Wenn man sich auch mit dem kirchlichen Dogma einverstanden erklärte, so lässt sich doch nicht verkennen, dass die Stellung des protestantischen Bewusstseyns zum alten Dogma, auch in dieser Beziehung, eine andere geworden war. Entweder liess man es auf sich beruhen, oder, wenn man sich über dasselbe zu erklären veranlasst sah, suchte man ihm, so viel möglich, eine von der scholastischen Form freiere, dem concreten Inhalte des christlichen Bewusstseyns entsprechendere Bedeutung zu geben. Auch der von Melanchthon gemachte Versuch einer rationellen Auffassung sollte keineswegs nur auf den Weg der Scholastik

zurücklenken. Man wollte nur den wesentlichen Inhalt des Dogma's festhalten, und mit Vermeidung aller scholastischen Distinctionen und Begriffsbestimmungen nur die Momente, die für das religiöse Bewusstseyn die nothwendigen Anknüpfungspuncte im Wesen Gottes sind, auf einen, so viel möglich, klaren und haltbaren Begriff bringen. Nicht was Gott an sich, in seiner absoluten Transcendenz ist, sondern nur, was er in seiner Offenbarung und in seiner Beziehung zum menschlichen Bewusstseyn ist, wollte man in dem Dogma fixiren. Diese Tendenz blickt aus den Erklärungen der Reformatoren deutlich hervor, aus diesem Gesichtspuncte behandelte es besonders Calvin. Ganz anders wurde aber in der Folge die Behandlung des Dogma's, seitdem die protestantische Dogmatik, besonders die lutherische, sich immer enger in sich abschloss und nur darauf bedacht war, den symbolisch normirten Lehrbegriff durch antithetische Bestimmungen gegen Gegner jeder Art zu vertheidigen. Indem man die Schriftgemässheit des kirchlichen Dogma's ohne Bedenken voraussetzte und sich doch den innern Widerspruch desselben nicht verbergen konnte, wusste man sich nicht anders zu helfen, als durch den Grundsatz, dass man sich in Sachen des Glaubens auch durch das Widervernünftige einer Lehre nicht irre machen lassen dürfe. Von diesem Standpuncte aus konnte man Versuche einer Auffassung, wie nach Melanchthon besonders der des reformirten Theologen Keckermann, und des gleichfalls der reformirten Kirche angehörenden P. Poiret war, nur zurückweisen. Engherziger und beschränkter konnte das Dogma überhaupt nicht behandelt werden, als von den protestantischen Theologen des siebzehnten Jahrh., wenn sie auf der einen Seite den vollen bewussten Glauben an das Trinitätsmysterium in seiner kirchlichen Form als die nothwendige Bedingung der Seligkeit betrachteten, auf der andern in der Consequenz des Schriftprincips behaupten mussten, dass dieser Fundamentalartikel mit zulänglicher Evidenz schon in den Schriften des A. T. enthalten sey. Widerspruch Calixt's *.

Welche dunkle, geheimnissvolle Gewalt das, seit alter Zeit mit absoluter Macht den Glauben beherrschende Dogma noch im-

* Vergl. Schmid, a. a. O. S. 347. f.

mer auch auf freier denkende Geister ausübte, beweist an dem Schicksale Servet's die selbst von Melanchthon gebilligte Handlungsweise Calvin's.

In der Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes folgte die protestantische Kirche der römischen. Verhandlungen zwischen den würtembergischen Theologen und dem griechischen Patriarchen in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrh. Zweifel Reinboth's gegen die Zulänglichkeit der Beweisstellen über den Ausgang des Geistes, in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrh.

§. 100.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

In der Lehre von der Schöpfung hielten die protestantischen Theologen die hergebrachte kirchliche Vorstellung fest. Eine weitere Ausbildung dieser Lehre lag noch ausserhalb des Gesichtskreises der protestantischen Theologie. Man begnügte sich, die Welt, in Hinsicht ihres Ursprungs und Daseyns, sich in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von der absoluten Causalität Gottes zu denken. Hätte man vielleicht von diesem Standpuncte aus, besonders in der reformirten Kirche, in welcher Zwingli namentlich zu dieser Ansicht sich hinzuneigen scheint, geneigt seyn können, auf dem Grunde eines immanenten Verhältnisses zwischen Gott und der Welt eine ewige Schöpfung anzunehmen, so nöthigte dagegen die Auctorität des Schriftprincips um so mehr, bei der Vorstellung eines zeitlichen Anfanges der Welt stehen zu bleiben, und man liess sich von da aus sogar auf kleinliche Fragen ein, welche weder ein religiöses, noch speculatives Interesse haben konnten.

Während Spinoza, als ein ausserhalb der christlichen Gemeinschaft stehender, nur das Recht der Denkfreiheit für sich ansprechender Philosoph, ein System des Denkens über Gott und Welt aufstellte, das in seinem Verhältnisse zum christlichen Theismus jener Zeit nur als pantheistisch bezeichnet werden kann, aber in der Folge sich von selbst in seiner grossen Bedeutung für die christliche Theologie geltend machte, trat schon damals, wenn auch nicht in der protestantischen Theologie selbst, doch auf einem, vom Geiste des Protestantismus tief durchdrungenen

Boden, dem der protestantischen Mystik, eine mystisch-speculative Ansicht auf, welche sich in denselben Gegensatz zum theologischen Schöpfungsbegriffe setzte, wie jene philosophische. Die Mystik J. Böhme's steht vermittelnd zwischen dem Manichäismus und Spinozismus, indem sie in das ewige Wesen Gottes selbst eine Dualität der Principien setzt, und in dem ewigen Processe des sich selbst gebärenden, dreieinigen Gottes alle Dinge aus Gott und in Gott, als dem Wesen aller Wesen, geboren werden lässt.

In der Lehre von der Vorsehung, der Erhaltung und Regierung der Welt, betrifft die Hauptfrage, um welche es sich hauptsächlich in dem lutherischen Systeme handelt, den Begriff des concursus, dessen Bestimmung jedoch nur zeigt, dass es die protestantischen Theologen, wenigstens der lutherischen Kirche, in ihrer Ansicht von dem Verhältnisse des Endlichen und des Absoluten, des Freien und des Abhängigen, noch zu keinem klaren und durchgebildeten Begriffe gebracht hatten. Es greift hier aber auch die Anfangs allgemein protestantische, in der Folge aber nur vom reformirten Systeme, als Princip der Weltansicht, aufgefasste Lehre von der absoluten Prädestination ein. Als Lehre von der Vorsehung hat Zwingli seine Ansicht von der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen, selbst nicht ohne Anklänge an den spinozistischen Pantheismus, entwickelt *.

§. 101.

Lehre von den Engeln und vom Teufel.

Der Geist der protestantischen Dogmatik drückt sich in dieser Lehre darin aus, dass sie nicht nur alles Transcendente und der Schrift nicht Gemässe, sondern auch alles mit der absoluten Idee Gottes und des Erlösers Streitende von sich fern zu halten suchte.

In der Lehre vom Teufel fragte man jetzt nicht sowohl nach der Ursache seines Falles, als vielmehr nach der Art und Weise seiner Gegenwart in der Welt und in menschlichen Individuen. Kritisch beleuchtet wurde die crasse, der Theologie mit dem populären Glauben gemeinsame Vorstellung zuerst von B. Bekker,

* Schweizer, a. a. O., S. 280.

in dessen Bestreitung weit wichtiger, als seine Anwendung cartesianischer Principien, der von ihm gemachte Versuch war, der gewöhnlichen Meinung von der Macht und Existenz des Teufels, und seiner Bedeutung für das christliche Bewusstseyn, ihre schriftmässige Berechtigung abzusprechen. Tiefere mystisch-speculative Auffassung des Teufels oder Lucifers, bei J. Böhme.

§. 102.

Lehre vom Menschen, von der Sünde und Gnade.

Alle rein anthropologischen, nicht zugleich den Gegensatz von Sünde und Gnade betreffenden Fragen erscheinen immer mehr als ausserwesentlich, um so grösseres Moment aber hat jener Gegensatz selbst für das protestantische System. Rückkehr zum Princip des Augustinismus, aber nicht aus Interesse für Augustinus und von einem anders bestimmten Bewusstseyn aus.

Lehre vom ursprünglichen Zustande des Menschen.

Schon in dieser Lehre gibt sich der ganze Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus kund, in der Aeusserlichkeit des Verhältnisses, in welches die katholische Lehre die justitia originalis zur Natur des Menschen setzt, und in der immanenten Bedeutung, welche sie dagegen für die protestantische Ansicht von der Natur des Menschen hat. Die Socinianer und Arminianer haben hier das Interesse, das Transcendente jener Vorstellung zu beseitigen, aber es entschwindet ihnen mit derselben, wie ihr äusserlicher Begriff vom Bilde Gottes zeigt, auch die absolute Idee, unter deren Gesichtspunct die protestantische Lehre die Natur des Menschen stellt.

Die Lehre von der Sünde und Gnade.

1) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus.

Die Lehre von der Sünde ist der Mittelpunct des protestantischen Bewusstseyns, wie es besonders in der lutherischen Kirche sich aussprach. In dem Bewusstseyn der Sünde ist sich das Subject, sowohl seiner Negativität und Endlichkeit, als auch seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewusst, und je nachdem nun entweder jenes Negative im Bewusstseyn des Subjects, oder das Positive, das es zu seiner Voraussetzung hat, in der Idee Gottes, vorzugsweise fixirt wird, entstehen zwei verschiedene,

im protestantischen Grundbewusstseyn des Heilsbedürfnisses begründete Standpuncte. Beide Systeme aber, das lutherische und das reformirte, sind in der Läugnung des liberum arbitrium soweit Eins, dass dem Menschen jede selbstthätige Kraft zum wahrhaft Guten abgesprochen wird, wie diess überhaupt von Anfang an einstimmige protestantische Lehre war. In seiner geschichtlichen Bedeutung trat der dogmatische Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in dieser Lehre zuerst hervor in dem Streite zwischen Erasmus und Luther, und in den Schriften Beider, de libero und de servo arbitrio. Strenger Begriff der Erbsünde in der Augsburgischen Confession, und der Apologie derselben, jedoch mit einer mildernden Bestimmung in Hinsicht des liberum arbitrium *. Die Tridentiner Synode vindicirt dem katholischen

* Diese Milderung besteht darin, dass dem liberum arbitrium, oder der humana voluntas, wenigstens aliqua libertas ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas zugestanden, und nur die vis sine spiritu sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis abgesprochen wird. Art. 18. Zwar beruft sich die Confession auf Augustinus im dritten Buche der Hypognostica, oder Hypomnestica contra Pelagianos et Coelestinos, aus welcher Schrift die folgende Stelle: esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus — homicidium etc. genommen ist. Es kommt aber hier in Betracht, dass die genannte Schrift nicht nur, wie keinem Zweifel unterliegt, nicht augustinisch ist, sondern auch einen, von Augustin's Lehre abweichenden, Begriff des liberum arbitrium aufstellt. Nach Augustinus hat ja der Mensch das liberum arbitrium so verloren, dass er kein liberum arbitrium zu irgend etwas Gutem hat, sondern nur zum Bösen. Hier aber wird dem liberum arbitrium eine mittlere Sphäre für diejenige Art des Guten vindicirt, welche die Confession unter dem Namen der civilis justitia begreift. Dadurch ist der augustinische Begriff der Erbsünde ein wesentlich anderer geworden, sofern nach Augustinus, was nicht an sich gut, nur positiv böse seyn kann. Gibt es aber eine justitia civilis, welche weder das Eine, noch das Andere ist, so kann man nicht mehr mit Augustinus sagen, der Mensch habe nur Freiheit zum Bösen. Das in der Sphäre der justitia civilis sich bewegende liberum arbitrium gehört daher überhaupt nur, sofern es sich negativ verhält zu dem an sich Guten, nicht als positiver Gegensatz desselben, unter den Begriff der Erbsünde. Auch die F. C. will, so sehr sie den Begriff der Erbsünde schärft, doch nicht behaupten, dass der Mensch in rebus externis et civilibus nihil boni aut mali intelligere possit, aut libere aliquid agere vel omittere queat. Der Mensch ist daher im Zustande der Erbsünde nicht so schlechthin böse, wie Augustinus behauptet, und

Dogma in der Lehre von der Erbsünde die Selbstthätigkeit des liberum arbitrium. Die tiefere Bedeutung des Gegensatzes der beiden Systeme liegt in dem Gegensatze von Natur und Geist, oder darin, dass der Katholicismus das natürliche Seyn, als solches, in seiner Unmittelbarkeit für gut, und der Idee des sittlichen Sollens adäquat hält. Eine neue Vertiefung in das augustinische, durch den Begriff der Sünde bestimmte Bewusstseyn war in der katholischen Kirche der Jansenismus, aber in dem Widerspruche, welchen die katholische Kirche selbst gegen ihn erhob, und in dem Gegensatze, in welchen gegen den Jansenismus der Jesuitismus auch im Dogma trat, gab sich nur um so unverkennbarer der pelagianische Grundcharakter der katholischen Kirche kund.

2) Weitere Entwickelung der Lehre in der protestantisch-lutherischen Kirche.

Weitere Modification der ursprünglichen Lehre vom liberum arbitrium durch Melanchthon und dessen Schüler. Der synergistische Streit, veranlasst durch Pfeffinger, im J. 1555. N. Amsdorf und M. Flacius machen, als Gegner der melanchthon'schen Lehrweise, den streng-lutherischen Lehrbegriff geltend. Gegen Flacius behauptet V. Strigel den melanchthon'schen Synergismus, welchem zufolge auch der Wille in seinem Theile zum Wort und Geist concurrirt. Ein Minimum von Thätigkeit sollte dem Willen durch die Unterscheidung gerettet werden, dass er als Wille auch in dem gefallenen Menschen an sich frei, aber nicht wirklich frei sey. Flacius dagegen, und die auf derselben Seite stehenden lutherischen Theologen, behaupteten

man kann nicht sagen, der protestantische Begriff der Erbsünde sey identisch mit dem augustinischen. Der schroffe Gegensatz, auf welchem der letztere beruht, ist aufgehoben durch den Begriff der justitia civilis, welche sich zur spiritualis verhält, wie das sinnliche Bewusstseyn zum Gottesbewusstseyn. Im Grunde musste man unwillkürlich immer wieder darauf zurückkommen, dass es zwischen dem schlechthin Guten und schlechthin Bösen ein Mittleres gibt, das weder das Eine noch das Andere ist, sondern nur das Sinnliche im Unterschiede von dem Geistigen. Auch Augustinus spricht ja von bonae artes oder virtutes der Römer, als Glieder der civitas terrestris, nur wenn er den Begriff der Erbsünde dogmatisch und polemisch entwickelt, will er von keiner Milderung desselben wissen.

nicht nur einen völlig unfreien, sondern auch einen widerstrebenden Willen, dessen Widerstand erst durch die Gnade gebrochen werden müsse, und die Consequenz dieser Behauptung war der von Flacius aufgestellte Satz, dass die Erbsünde die Substanz des Menschen selbst sey, worin die nun gegen Flacius sich kehrenden lutherischen Theologen des Extrems ihrer Lehre sich bewusst wurden. Die Differenz zwischen Flacius und seinen Gegnern kommt nur darauf hinaus, dass die Letzteren bloss zwischen Substanz und Accidens unterschieden, Flacius auch zwischen Subject und Substanz.

Verdammung, sowohl des Synergismus, als der Lehre des Flacius, in der Concordienformel. Strenge Imputationstheorie der lutherischen Theologen. Calixt's scheinbar zum katholischen Dogma sich hinneigende Lehrweise *.

3) Entwickelung der Lehre in der reformirten Kirche.

Zwingli und Calvin. Zwingli betrachtet die Erbsünde, in ihrem Unterschiede von der wirklichen Sünde, als natürliche Krankhaftigkeit, und setzt ihr Wesen in die creatürliche, selbstische Ichheit. Wenn auch an sich verdammlich, verdammt sie nicht wirklich, ausser in ihren Wirkungen, sofern ihre Verdammlichkeit an sich, durch das dem Falle gleich alte Heilmittel, in Christus aufgehoben ist. Calvin hält den strengen augustinischen Begriff fest, knüpft ihn aber an seine Lehre von der absoluten Prädestination an. Wahrer Sinn des calvinischen Satzes, dass der Mensch durch göttliche Anordnung gefallen, aber durch eigene Schuld. Die Prädestination, sowohl des Bösen, als des Guten, nicht bloss von Calvin, sondern auch von Zwingli gelehrt, von dem Letztern jedoch nicht in derselben harten dualistischen Form. Geschichte der calvinischen Prädestinationslehre. Supralapsarier und Infralapsarier, die Arminianer und die Dortrechter Synode. Die Lehre der Theologen zu Saumur, verworfen, sowohl in Frankreich, als in der Schweiz. Vergleichung des lutherischen und des reformirten Systems in Ansehung der Lehre von der Prädestination. Halbheit und Haltungslosigkeit der Concordienformel und der folgenden lutherischen Theologen, indem man, im Interesse seines subjectiven Standpunctes, die Freiheit des Subjects dem

* Schmid, a. a. O., S. 363. f.

absoluten Decret nicht schlechthin aufopfern wollte, und doch die Absolutheit desselben durch keine subjective Bedingtheit aufheben konnte. Streit mit S. Huber.

4) Die Lehre der Socinianer und Arminianer.

Die Socinianer nähern sich am Meisten dem alten Pelagianismus. Auch die Arminianer nehmen keine Erbsünde an; ihnen und den Socinianern ist die Freiheit so sehr das Grundprincip des Systems, dass sie sich gegen alle damit nicht vereinbaren Bestimmungen ganz negativ verhalten.

§. 103.

Lehre von der Person Christi *.

Diese Lehre schien, wie die Trinitätslehre, unverrückt festzustehen, und aus dem alten Systeme in das neue nur herübergenommen werden zu dürfen. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, dass durch das Princip des Protestantismus die Stellung des Bewusstseyns zum Dogma auch hier eine andere geworden ist. Der Protestantismus hat, im Gegensatze gegen die Aeusserlichkeit des Verhältnisses, in das der Katholicismus das Göttliche und Menschliche zu einander setzt, ein doppeltes, nach entgegengesetzten Richtungen gehendes Interesse. Nach der einen Seite hin soll das Menschliche, so tief als möglich, vom Göttlichen durchdrungen, nach der andern dagegen der substanzielle Begriff der Persönlichkeit Christi nur darin erkannt werden, dass er wesentlich Mensch ist.

Schon der Grundgedanke der Lehre Servet's ist, dass Gott und Mensch in einem wesentlich immanenten Verhältnisse zu einander stehen. In der protestantischen Kirche selbst haben A. Osiander und C. Schwenkfeld, von demselben Gesichtspuncte aus, die gewöhnliche Theorie weiter fortzubilden gesucht. Nach der Lehre Osiander's ist der Sohn Gottes an sich Mensch, und musste somit, was er an sich oder nur ideell war, auch in der Wirklichkeit werden, auch ohne die Sünde, da vielmehr die Weltschöpfung selbst durch die vorausbestimmte Menschwerdung Christi bedingt ist. Was bei Osiander die in der Menschwerdung des Sohnes sich selbst realisirende Idee ist, ist bei

* Lehre von der Dreieinigk. Th. 3., S. 54. f., 138. f., 219. f., 398. f.

Schwenkfeld die Vorstellung eines Endlichen, das als Endliches zugleich das Princip der Unendlichkeit in sich schliesst. Dieses Endliche ist das Fleisch Christi, sofern es, an sich schon ein übercreatürliches, glorificirt und vergottet worden ist. Von einer Vergottung des Menschen und einem vergotteten Menschen sprach auch S. Frank, um im Sinne Servet's unter der Gottmenschlichkeit Christi das an sich dem Menschen immanente Göttliche, und die Menschwerdung Gottes als eine allgemeine und ewige zu verstehen *. Tiefer Widerwille gegen die Aeusserlichkeit der kirchlichen Theorie, besonders bei Schwenkfeld.

Solche Ideen konnten damals noch keine weitere Bedeutung gewinnen. Dagegen stellte sich in der protestantischen Kirche, aus Veranlassung der Abendmahls-Controverse, eine Verschiedenheit der Lehrweise auch über die Person Christi schon zwischen den teutschen und schweizerischen Reformatoren heraus. Auf der einen Seite stand Luther mit seiner Behauptung der Ubiquität des Leibes Christi, auf der andern Zwingli mit seiner sogenannten Alloiosis, mit welchem aus der Rhetorik genommenen Ausdrucke die Identificirung der beiden Naturen als eine bloss figürliche und nominelle bezeichnet werden sollte. Der wahre Unterschied zwischen Beiden ist, dass der Eine das substanzielle Selbst der Person Christi in die göttliche Seite seines Wesens setzte, der Andere in die menschliche. So musste dem Einen Christus, auch dem Leibe nach, überall seyn, wo er als göttliches Subject war, und dem Andern konnte der wahre Christus nur da seyn, wo er auch dem Leibe nach war. Weiterer Streit über die Ubiquitätslehre. Die Concordienformel mit ihrer Lehre von der communicatio idiomatum und ihrer gleichwohl nicht absoluten, sondern bloss hypothetischen Ubiquität. Klare Auseinandersetzung des Widerspruchs der, in der lutherischen Theorie enthaltenen, Bestimmungen in den Gegenschriften der Reformirten. M. Chemniz: systematische Classificirung der verschiedenen möglichen Fälle des Verhältnisses der beiden Naturen. Die folgenden lutherischen Theologen führten die, auf die Unio gegründete, communicatio idiomatum consequenter durch, und doch blieb in der realen Gemeinschaft der beiderseitigen Idiome immer eine nicht zu

* Schenkel, a. a. O., S. 335. f.

beseitigende Einseitigkeit zurück. Widerspruch Calixt's. Neue Distinctionen und Controversen. Unterscheidung zwischen κτῆσις und χρῆσις, zwischen κρύψις und κένωσις. Streit zwischen den Theologen in Tübingen und den Theologen in Giessen und Marburg; Entscheidung desselben zu Gunsten der Letzteren.

Wichtigheit der Lehre von den beiden Ständen Christi in der lutherischen Dogmatik. Controverse über die Frage, zu welchem der beiden Stände die Höllenfahrt Christi gehöre. Aepin, Melanchthon, die Concordienformel. Differenz des lutherischen und reformirten Systems in Hinsicht der beiden Begriffe der Menschwerdung und der Erniedrigung, ihr Zusammenhang mit der wesentlichen Verschiedenheit der Richtungen der beiden Systeme und ihre tiefer eingreifende Bedeutung *.

Durch die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum, und das Hauptmoment derselben, die Ubiquitätslehre, in welcher die lutherische Theologie auch über die katholische hinausging, welche letztere den Begriff der unio hypostatica in demselben Verhältnisse um so laxer nahm, je mehr ihn jene überspannte, war die Lehre von der Person Christi zu einer so transcendenten Theorie geworden, dass der Widerspruch, in welchen der abstracte Dogmatismus der protestantischen Theologie mit dem Grundprincip des Protestantismus kommen musste, nirgends auffallender hervortritt. In der Frage, wie die Allgegenwart eines menschlichen Leibes zu denken sey, sollte das protestantische Heilsbewusstseyn seine höchste Beruhigung finden! Es ist, wie wenn die alte Theorie recht absichtlich nach dieser Seite hin den Process ihrer Auflösung an sich hätte vollends durchmachen wollen, um mit um so grösserer Macht auf die andere Seite hinübergetrieben zu werden, auf welcher schon die Socinianer im ächt protestantischen Interesse, um Christus, als Erlöser, so menschlich nahe als möglich zu haben, durch die Behauptung, dass Christus wesentlich Mensch, aber als Mensch gleichwohl der eingeborene Sohn Gottes sey, festen Fuss gefasst hatten. Auch die Arminianer wollten wenigstens nur im arianischen Sinne Christus als Menschen sich zugleich als Gott denken. Zwischen

* Vergl. Schneckenburger, in der oben genannten Abhandlung, S. 232. f., 476. f.

der bloss menschlichen und der transcendent göttlichen Ansicht von der Person Christi liegen die Elemente einer tiefer gedachten Christologie, nicht bloss bei A. Osiander, sondern auch bei Calvin, dessen selbst noch, ehe sie geschaffen war, die Mittheilung des göttlichen Lebens vermittelnde caro vivifica Christi auf einen nicht bloss zeitlich entstandenen, sondern an sich seyenden Grund der Einheit des Göttlichen und Menschlichen zurückweist.

§. 104.

Lehre von der Versöhnung *.

Dreifache Eintheilung des Amtes Christi.

Wenn auch die Reformatoren den substanziellen Inhalt der Lehre von der Versöhnung in einer, von der scholastischen Form freiern Weise, als einen aus dem ewigen Urgrunde der göttlichen Liebe geflossenen Act auffassen, so lenkte man doch in der protestantischen Kirche bald genug wieder zu der alten Satisfactions-Theorie zurück, um in dieser Richtung die Lehre von der Versöhnung weiter fortzubilden. Man stellte sich auf die Seite derjenigen scholastischen und katholischen Theologen, welche eine objective Unendlichkeit des Verdienstes Christi annahmen, ging aber über die Anselm'sche Theorie, hauptsächlich durch die Unterscheidung eines sowohl thuenden, als leidenden Gehorsams, hinaus. Diese zwar im Allgemeinen, schon in einzelnen Erklärungen Luther's und der älteren Bekenntnissschriften, enthaltene **, aber erst in der Concordienformel in ihrer Bestimmtheit ausgesprochene, Unterscheidung ist theils aus der protestantischen Ansicht von der Heiligkeit des Gesetzes, theils aus der lutherischen Theorie von der Person Christi abzuleiten. Ist Christus als Gottmensch schlechthin dominus legis, so muss er, sowohl durch sein Thun als sein Leiden, der Stellvertreter der Menschen gewesen seyn. Daher also der innere Zusammenhang zwischen dem thuenden und leidenden Gehorsam, womit sodann die lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts auch die Anselm'schen Begriffe von der Sünde, als einer Beleidigung Gottes, von der Unendlichkeit der Schuld

* Lehre von der Versöhnung, S. 283. f.

** Vergl. Schenkel a. a. O., S. 280. f.

und dem unendlichen Werthe der Satisfaction, somit auch von der Nothwendigkeit dieser bestimmten Weise der Erlösung verbanden.

Die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams war ein Fortschritt, sofern das stellvertretende und genugthuende Verdienst Christi nicht bloss in das eine oder andere Moment, sondern in die Totalität seiner gottmenschlichen Persönlichkeit gesetzt wurde, so lange aber, sowohl der thuende als der leidende Gehorsam, in einer bloss äusserlichen Beziehung zum Menschen stand, und, als das Hauptmoment der Versöhnung immer wieder nur das Negative der Erlassung der Strafe, oder der Vergebung der Sünden betrachtet wurde, konnten durch eine solche Satisfactionstheorie alle diejenigen nicht befriedigt seyn, welche in ihrer Ansicht von der Person Christi auf einen tiefern Grund der Einheit Gottes und des Menschen zurückzugehen sich gedrungen fühlten, wie diess bei S. Frank, Schwenkfeld, A. Osiander, auch bei Calvin, der Fall war. Bei allen diesen hing ihre Ansicht von der Versöhnung mit ihrer Christologie überhaupt auf's Engste zusammen.

Der protestantischen Satisfactionstheorie, wie sie mit der Unterscheidung eines doppelten Gehorsams die herrschende geworden war, wurde die Wahrheit ihrer Voraussetzungen zuerst durch den Widerspruch in Frage gestellt, welchen der reformirte Theologe Joh. Piscator gegen den Satz erhob, dass Christus, als Herr des Gesetzes, nicht wie jeder Mensch zum Gehorsam gegen den Schöpfer verbunden gewesen sey. Dialektische Bestreitung der gewöhnlichen Theorie durch Folgerungen, die aus ihr gezogen wurden, und darauf hinausliefen, dass der thuende Gehorsam neben dem leidenden nicht nur überflüssig, sondern auch unmöglich sey. In der Ansicht und Argumentationsweise Piscator's war schon die socinianische Polemik gegen das Satisfactionsdogma in die protestantische Kirche selbst eingedrungen. Aber auch aus der Consequenz des reformirten Systems selbst ging diese Stellung zum Satisfactionsdogma hervor. An die Stelle des lutherischen Satisfactionsbegriffes setzte es den Begriff der Lebensgemeinschaft mit Christus *.

Die socinianische Lehre 1) nach ihrer negativen oder pole-

* Vergl. Schneckenburger a. a. O., S. 251. f., 255. f., 258.

mischen Seite. Ihre Hauptargumente gegen die kirchliche Satisfactionslehre sind: a) der Widerstreit ihres Begriffs der Gerechtigkeit mit der absoluten Idee Gottes. b) Die beiden Begriffe der Sündenvergebung und Genugthuung heben sich gegenseitig auf. c) Christus kann die vorausgesetzte Satisfaction nicht wirklich geleistet haben. d) Die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi hebt das sittliche Sollen des Menschen auf.

2) Auf der positiven Seite stellt die socinianische Lehre das ganze Wesen der Versöhnung in die Subjectivität des Menschen. Der Mensch darf sich mit Gott versöhnt wissen, sobald er seine Sünden bereut und sich bessert. Christus, Erlöser von der Sünde durch die moralische Wirkung seiner Lehre und seines Beispiels, und Seligmacher durch reelle Ertheilung der Seligkeit. Die beiden Begriffe, Seligkeit und Gerechtigkeit, in ihrem Verhältnisse zu einander in der socianischen und der protestantisch-kirchlichen Lehre.

In den Gegensatz dieser beiden Lehren stellt sich, als vermittelnde Theorie, die des H. Grotius, welche mit den Socinianern an sich die Erlassung der Strafe für möglich hält, aber dagegen auf der Nothwendigkeit der Vollziehung eines Strafexempels in dem concreten Falle beharrt. Gott, nicht Gläubiger, sondern Regent eines Gemeinwesens. Durch unklare und unrichtige Distinctionen wollte Grotius seiner Theorie, in ihrem Unterschiede von der socinianischen, den Satisfactionsbegriff vindiciren, sie steht aber jener so nahe, dass auch sie das Hauptmoment nur in den moralischen Eindruck des Todes Christi legt. Mit besserm Rechte behauptet die gewöhnliche Theorie der arminianischen Theologen einen vermittelnden Charakter, indem sie den Begriff des Opfers festhält, und das Opfer des Todes Christi als ein zureichendes betrachtet, sowohl nach dem Willen Gottes, der es bestimmt, als nach der Würde der Person, die es gebracht hat.

Den eigentlichen Gegensatz zur kirchlichen Lehre bildet nur die socinianische, nur zwischen diesen beiden Theorieen kann daher die Hauptfrage, um welche es sich in der weitern Entwickelung des Dogma's handelt, zur Entscheidung kommen.

§. 105.

Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben.

Grosse Bedeutung dieser Lehre für den Protestantismus, besonders im lutherischen Systeme (vergl. Schmalk. Art., S. 305.). Sie ist daher auch der Hauptpunct, in welchem der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in seiner ganzen Tiefe sich aufschliesst. Er beruht wesentlich darauf, dass der Protestantismus die subjective und individuelle Aneignung des Erlösungsheiles, in welcher das Wesen der Rechtfertigung und des rechtfertigenden Glaubens besteht, auf der einen Seite ebenso als die innerste Sache des dabei betheiligten Subjects betrachtet, wie er dagegen auf der andern sie so wenig als möglich durch die eigene Thätigkeit des Subjects selbst vermittelt werden lassen will, während der Katholicismus nicht nur das Subject ohne Bedenken selbstthätig dazu mitwirken lässt, sondern auch zwischen Gott und das Subject eine Reihe vermittelnder Momente einschiebt, in welchen er die ganze Aeusserlichkeit seiner Anschauungsweise darlegt.

Der protestantische Lehrbegriff geht vom tiefsten Bewusstseyn der Sünde und Sündenschuld aus. Gerechtfertigt ist der Mensch subjectiv durch die Gewissheit der Sündenvergebung, vermittelst des Glaubens, als eines rein receptiven Actes, und objectiv durch einen auf das einzelne Subject sich beziehenden rein declaratorischen Act Gottes. In der einen Beziehung, wie in der andern, ist die Rechtfertigung die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, und die Rechtfertigung vollendet sich in einem und demselben Momente. Die Hauptdifferenz der beiden Lehrbegriffe ist, dass es dem katholischen nicht sowohl um die Beruhigung des Bewusstseyns wegen einer rückwärts liegenden Schuld, dieses Negative, als vielmehr das Positive, die Begründung eines neu beginnenden Zustandes der Heiligung zu thun ist. Das Princip der Rechtfertigung ist nicht der Glaube in dem bestimmten, tiefern Sinne, welchen die protestantische Lehre dem rechtfertigenden Glauben gibt, überhaupt nicht der Glaube, sondern wesentlich die Liebe, und die Rechtfertigung selbst ist nicht bloss eine Gerechterklärung, sondern eine wirkliche Gerechtmachung, welche zwar in der durch die eingegossene Gnade mitgetheilten habituellen Gerechtig-

keit principiell schon enthalten ist, aber erst successiv sich entwickelt. Versuche einer Ausgleichung der Differenz auf den Religionsgesprächen zu Augsburg im J. 1530, und zu Regensburg im J. 1541, Fixirung der katholischen Lehre in ihrem Gegensatze zur protestantischen zu Trient *.

In der lutherischen Kirche selbst nahm man an der Aeusserlichkeit eines Verhältnisses Anstoss, das in der blossen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, zur Sündenvergebung, besteht. A. Osiander rechnete die Rechtfertigung im Sinne der lutherischen Lehre noch zum Objectiven der zwischen Gott und Christus verhandelten Satisfaction, und die Rechtfertigung in seinem Sinne liess er erst auf dem Puncte beginnen, auf welchem der Mensch durch den die Gerechtigkeit Christi ergreifenden Glauben nicht bloss für gerecht erklärt wird, sondern auch wirklich gerecht wird, weil ihm die Gerechtigkeit Christi, als die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, selbst inwohnt. Die Rechtfertigung ist daher nach Osiander das mystische Einswerden des Menschen mit Christus, als dem absoluten Princip der Gerechtigkeit. Zusammenhang dieser Lehre mit den christologischen Ideen Osiander's. Falsche Auffassung seiner Lehre in der Concordienformel und sonst. Auch Schwenkfeld protestirte, in Uebereinstimmung mit Osiander, gegen die Aeusserlichkeit eines Glaubens an eine Gerechtigkeit ausser uns **. — Geschichte des Osiander'schen Streites. Der Osiandrismus wurde völlig unterdrückt, aber seine Ideen lebten in der protestantischen Mystik fort, in welcher erst solche tiefere Ahnungen eines mit Christus sich innerlich Eins wissenden Bewusstseyns, wie wir sie bei Osiander, Schwenkfeld, Seb. Frank u. A. in ihrer noch unentwickelten Gestalt erblicken, den für sie empfänglichen Boden fanden.

Mit der Lehre vom Glauben, als dem Principe der Rechtfertigung, hängt auf der einen Seite die Lehre von den Werken, auf der andern die Frage, wie sich die Absolutheit der Gnade zu der Subjectivität des Glaubens verhält, sehr eng zusammen.

Was den erstern Punct betrifft, so wurde die Nothwendigkeit der Werke, jedoch nicht zur Seligkeit, gelehrt. Streit mit

* Vergl. Gegensatz des Katholic. u. Protest. Zweite Ausg., S. 258.

** Lehre von der Versöhnung, S. 316. f., 459. f.

G. Major und J. Menius. Paradoxe Behauptung Amsdorf's. Bestimmungen der Concordienformel. Lehrweise der Schüler Calixt's.

Der zweite Punct bezieht sich auf die Differenz des lutherischen und reformirten Systems. In dem letztern reihte sich der Glaube von selbst in die Reihe der Momente ein, in welchen die Idee der absoluten Prädestination sich explicirt, im lutherischen war hier gerade die Aufgabe, die Consequenz des absoluten Decrets abzuschneiden. Vergebens bemühten sich die lutherischen Theologen, im Drange ihrer tiefern Idee der Subjectivität, in verschiedenen, scheinbar sich widersprechenden Formeln, dem absoluten Decrete etwas abzuringen, wodurch es selbst den Glauben zu seiner Voraussetzung haben sollte *.

Nach der Lehre der Socinianer und Arminianer gehören Glaube und Werke wesentlich zusammen. Der Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken ist aufgehoben in Werken, bei welchen das Unvollkommene der That durch die an sich gute Gesinnung ergänzt wird. Rechtfertigend ist daher der Glaube nur als sittliche Gesinnung, und nur in diesem Sinne wird der Glaube als Gerechtigkeit zugerechnet, nicht im Sinne des protestantischen Imputationsbegriffes. Darin jedoch stimmen namentlich die Socinianer mit der protestantischen Lehre überein, dass auch sie die Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechterklärung auffassen, während dagegen die Mennoniten sie nicht bloss als Sündenvergebung, sondern auch als Gerechtmachung angesehen wissen wollen, und in ähnlichem, nur mehr mystischen, Sinne die Quäker sie eine neue Geburt zur Heiligung, oder eine reale, innere Erneuerung der Seele durch den in uns sich gestaltenden Christus nennen.

Die einzelnen Momente der Heilsordnung werden von den protestantischen Theologen verschieden bestimmt. Der Mittelpunct bleibt immer der Glaube mit der ihm entsprechenden Rechtfertigung. Zu seiner Voraussetzung hat der Glaube die auditio als das Correlat der vocatio, die illuminatio, die conversio oder poe-

* Ueber die verschiedene Stellung der Begriffe: Gnadensrathschluss, Satisfaction, Zurechnung, Glaube, in den beiden Systemen, vergl. Schneckenburger a. a. O., S. 250. f.

nitentia, welche sich in die contritio und die fides theilt, alle anderen Momente, wie die sanctificatio, renovatio, unio mystica, haben die Rechtfertigung immer schon zu ihrer Voraussetzung.

§. 105.

Die Lehre von den Gnadenmitteln.

Immer deutlicher wird es, je weiter man von Dogma zu Dogma fortgeht, wie die protestantische Dogmatik aus dem äussern Gebiete, in welchem die katholische den Process der Heilsordnung vor sich gehen lässt, in die Innerlichkeit des religiösen Bewusstseyns sich zurückzieht, und so auch die Materialität der katholischen Heilsmittel zu vergeistigen sucht.

Es zeigt sich diess schon darin, dass jetzt Gnadenmittel und Sacramente nicht mehr identische Begriffe sind, indem die protestantische Lehre den Sacramenten das Wort Gottes gegenüberstellt, und beide unter der Einheit desselben Gesichtspuncts begreift.

Was das Wort Gottes in seiner Identität mit der Schrift als theologisches Princip überhaupt ist, ist es als der substanzielle Inhalt der Schrift in der Lehre von den Heils- und Gnadenmitteln nicht bloss für den Glauben im weitern, sondern im engern Sinne, sofern der rechtfertigende oder seligmachende Glaube nur durch das Wort Gottes, als das Mittel der Seligkeit, vermittelt werden kann. Als Heilsmittel hat das Wort Gottes eine immanente specifische, übernatürliche Kraft. Widerspruch Rathmann's.

Eintheilung des Worts in Gesetz und Evangelium. Entgegengesetztes Interesse, auf der einen Seite, das Evangelium schon im Gesetze, sofern es als Wort Gottes von Gott geoffenbart ist, zu begreifen, auf der andern, das Gesetz als durch das Evangelium abgethan zu betrachten. Zu dem Erstern neigte man sich in der reformirten Kirche hin, wie diess schon bei Zwingli und Calvin der Fall ist *, das Letztere trat in der lutherischen Kirche als Antinomismus auf. Antinomistisch lautende Aeusserungen Luther's. Ausgesprochener Antinomismus J. Agricola's. Ursprung desselben aus der hohen Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens im lutherischen Sinne, als der ausschliesslichen,

* Schenkel, a. a. O., S. 172. f.

somit auch das Gesetz abrogirenden Heilsbedingung *. Analogie mit dem gnostischen Dualismus. Luther's Bekämpfung Agricola's. Crasserer, fanatischer Antinomismus. Spätere Bestimmungen der Concordienformel über Gesetz und Evangelium überhaupt, und den dreifachen Werth und Nutzen des Gesetzes. Es gehört zum eigenthümlichen Charakter der lutherischen Dogmatik, dass sie den Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums, dessen Auffassung bei den einzelnen Religionsparteien sich auf verschiedene Weise modificirte, da dabei auch das Verhältniss des A. u. N. T. in Betracht kommt, am schärfsten hervorhob.

Lehre von den Sacramenten **.

Protestantischer Begriff des Sacraments. Schwankende Erklärungen, besonders in Betreff der Absolution. Fixirung der Zweizahl. Bedeutung des Glaubens für das Sacrament. Auch Luther schien Anfangs die ganze Realität des Sacraments in den Glauben zu setzen, die genauere Bestimmung war aber sodann, dass der Glaube die Objectivität des Sacraments zu seiner Voraussetzung habe ***. Differenz der Lutheraner und Reformirten. Katholischer Begriff des opus operatum. Die Sacramente blosse Zeichen nach der Lehre der Socinianer und Arminianer.

Lehre von der Taufe.

Unklare Vorstellung Luther's und der lutherischen Theologen von der sacramentlichen Qualität des Wassers. Wirkung und Nothwendigkeit der Taufe. Den geringsten Werth legen die Socinianer der Taufe bei.

Widerspruch gegen die Kindertaufe. Wiedertäufer. Schwenkfeld. Socinianer. Mildere Ansicht der Arminianer. Rechtfertigung der Kindertaufe von Seiten Luther's und der lutherischen Theologen. Die fides actualis in ihrem Unterschiede von der fides habitualis der Katholiken, und der fides seminalis der Reformirten.

Lehre vom Abendmahle.

Der katholischen Kirche gegenüber war die Opposition der

* Elwert, De antinomia J. Agricolae Islebii. Diss. hist. theol. 1836.

** Gegens. des Kath. u. Prot., S. 352. f.

*** Man vergl. über dieses Schwanken zwischen der Subjectivität des Glaubens und der Objectivität des Sacraments besonders Schenkel, a. a. O., S. 395. f.

Reformatoren weit mehr, als gegen die Transsubstantiationslehre, an welcher Luther wenigstens keinen sehr grossen Anstoss nahm, gegen das Messopfer gerichtet, das mit dem protestantischen Abhängigkeitsbewusstseyn in Widerspruch kam.

Das Hauptmoment der weitern Geschichte des Dogma's der aus Veranlassung desselben entstandene Gegensatz der Lutheraner und Reformirten. Anfang des Streits zwischen Luther und Carlstadt. Behauptung des Letztern, dass in den Einsetzungsworten Brod und Leib nicht zusammengehören. Capito und Bucer. Luther's Gegenschrift. Zwingli. Seine Läugnung der leiblichen Gegenwart. Oekolampadius. Die schwäbischen Syngrammatisten. Streitschriften zwischen Zwingli und Luther. Marburger Religionsgespräch. Die Confessio Augustana und Tetrapolitana. Die Wittenbergische Concordie. Letzte Schrift Luther's.

Neue Epoche des Streits seit der Lehre Calvin's. Consensus Tigurinus. J. Westphal. Calvin's Vertheidigungsschriften. Lutherische Abendmahlszeloten. Th. Beza. Melanchthon. Cryptocalvinismus in Wittenberg und Leipzig. Concordienformel.

Lutherische Abendmahlslehre. Bestimmungen der Symbole. Ihre reale Objectivität hat die Gegenwart Christi nur im Moment des Genusses, in diesem aber ist sie so objectiv, dass auch Ungläubige den Leib und das Blut Christi geniessen. In der katholischen Lehre hat in Folge des Transsubstantiationsdogma's die Objectivität des Sacraments einen andern Charakter.

Lehre der reformirten Kirche. Unterschied zwischen Zwingli und Calvin. Das Charakteristische der calvinischen Lehre ist die Idee eines geistigen Genusses, in welchem das durch die Vermittlung der Substanz des Fleisches Christi auf uns übergehende geistige Leben durch eine geheimnissvolle Wirkung des heiligen Geistes mitgetheilt wird. Weil diese manducatio, in welcher Leib und Blut, substanziell aufgefasst, zum Begriffe der caro vivifica, der verklärten Menschheit oder Person Christi sich zusammenschliessen, keine oralis, sondern nur eine spiritualis ist, wird sie nicht den Unglaubigen, sondern nur den Glaubigen zu Theil *. Ver-

* Abhandl. über die Lehre vom Abendm. a. a. O., S. 106. f.

schiedene Stellung der reformirten Bekenntnissschriften zur zwinglischen und calvinischen Form der Abendmahlslehre.

Die Socinianer und Arminianer bleiben bei dem nakten Begriffe eines bloss darstellenden bildlichen Zeichens stehen, und legen so wenig als die Mennoniten, und Quäker u. A. der äussern Handlung als solcher eine specifische Bedeutung bei.

§. 106.

Lehre von der Kirche.

Die Lehre von der Kirche ist das Dogma, in welchem das Princip aller durch die Reformation bewirkten Veränderungen, des grossen, durch sie entstandenen Gegensatzes, enthalten ist. Zum Bruche mit der bisher bestehenden Kirche konnte es nur dadurch kommen, dass man die Kirche, wie sie in der Wirklichkeit existirte, nicht als die an sich wahre anerkannte, was sogleich zu der weitern Behauptung führen musste, dass das substanzielle Wesen der Kirche überhaupt nicht in ihrem Aeussern, sondern nur in ihrem Innern zu suchen sey. Aus den Consequenzen der Gegner, dass die Protestanten die Kirche zu Etwas machen, von dessen Existenz man sich nicht überzeugen könne, zu einem gar nicht existirenden platonischen Staate, ergab sich der protestantische Begriff der unsichtbaren Kirche. Indem man den so gegebenen Begriff aufnahm und dogmatisch fixirte, verband man damit ausdrücklich die Bestimmung, dass die unsichtbare Kirche in der sichtbaren existire. Die Kirche ist daher keine zweifache, sondern als eine und dieselbe ist sie sowohl unsichtbar, als sichtbar, und es fragt sich daher, in welchem Sinne sie sowohl das Eine als das Andere ist? Die notae externae der Kirche: sie betreffen nur das objective Wesen der Kirche. Die katholische Lehre dagegen bestimmt das Wesen der Kirche, auch in Ansehung der Subjecte, die zu ihr gehören, nur nach äusserlichen Merkmalen. Dieses Subjective ist nach dem katholischen Standpuncte das Erste, man kann nur aus den die Kirche bildenden Subjecten das objective Daseyn der Kirche erkennen. Nach der protestantischen Lehre kann man aus jenen objectiv gegebenen „notae" nur schliessen, dass es auch dem Begriffe der Kirche entsprechende Subjecte gebe, und das an sich Mögliche wird erst in dem Bewusstseyn des Ein-

zelnen zur unmittelbaren Gewissheit der Wirklichkeit. Da, was Jeder nur für sich weiss, Gott allein von Allen weiss, so ist die ecclesia invisibilis Deo soli nota. Tiefere Auffassung des Gegensatzes der katholischen und der protestantischen Lehre von der Kirche. Der Bruch mit der bisher bestehenden Kirche ist auch der Bruch des Bewusstseyns mit der Unmittelbarkeit der Objectivität, und der Protestantismus ist daher, indem er zwischen Wesen und Erscheinung unterscheidet, ebenso wesentlich kritischer Natur, als dagegen der Katholicismus, weil ihm die Erscheinung auch das substanzielle Wesen der Sache selbst ist, seinem wesentlichen Charakter nach ein unkritischer Empirismus und Dogmatismus ist *. Weitere Bestimmungen über die ecclesia visibilis und invisibilis. Die Attribute der Kirche. Die katholische Unterscheidung einer ecclesia militans und triumphans in ihrem Verhältnisse zu jener protestantischen. Die ecclesia synthetica und repraesentativa. Der Begriff der ecclesia invisibilis war den Protestanten noch nicht in seiner ganzen Bedeutung zum Bewusstseyn gekommen.

§. 107.

Lehre von den letzten Dingen.

Verwerfung der Lehre vom Fegfeuer.

Eschatologische Vorstellungen der Anabaptisten und Socinianer.

Unkritik der protestantischen Dogmatik in den dieses Dogma betreffenden Lehren überhaupt.

* Gegensatz des Kath. u. Prot. S. 616.

Dritte Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfange des achtzehnten Jahrhunderts bis in die neueste Zeit.

Einleitung.

§. 108.

Der Umschwung des protestantischen Bewusstseyns.

Seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, ohne dass bei dem Zusammenwirken so verschiedener Momente ein bestimmter einzelner Punct genauer bezeichnet werden kann, mehr und mehr ein allgemeiner Umschwung des protestantischen Bewusstseyns, welcher, sobald er einmal den Anfang genommen hatte, in rascher Folge einen sehr inhaltsreichen Entwickelungsprocess durchlief. Der Mittelpunct der neuen Bewegung ist die teutsch-protestantische Kirche, und die Dogmengeschichte fällt daher in ihrem letzten Stadium ganz zusammen mit der Geschichte der teutsch-protestantischen Theologie. Diese Bewegung war ihrem Princip nach keinesweges etwas Neues, sondern es befreite sich jetzt nur das protestantische Princip von der Gebundenheit, in welcher es sich noch durch unwillkürliche Selbstbeschränkung befand. Man muss, wie schon früher gezeigt worden ist, bei der Bewegung, aus welcher die Reformation hervorgegangen ist, ein doppeltes Interesse unterscheiden, das specifisch-religiöse, und das allgemeine Vernunftinteresse. Das im Interesse der Religion in Anspruch genommene Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit konnte nur als ein Recht der Vernunft überhaupt, als das an sich Vernünftige, geltend gemacht werden. Nur als freies, selbstbewusstes Subject konnte sich das vom Drange seines Seligkeitsbedürfnisses bewegte Subject von Allem emancipiren, was mit seinem religiösen Bewusstseyn in einen unerträglichen, unversöhnlichen Widerspruch gekommen war. Dieses höhere, in der Freiheit des Selbstbewusstseyns gegründete Princip war jedoch nur die der Reformationsbewegung an sich zu Grunde liegende Vor-

aussetzung, die als solche noch nicht rein zum Bewusstseyn kam, sondern das an sich vernünftige Princip trat noch ganz in der Form eines religiösen Princips auf. Die natürliche Folge hievon war, dass, je mehr das religiöse Interesse das Uebergewicht über das rein vernünftige gewann, und das ausschliesslich herrschende wurde, die Freiheit des protestantischen Princips immer mehr in einen Zustand der Gebundenheit überging. Der leitende Gesichtspunct war nicht das Princip des Protestantismus in der Allgemeinheit seines Begriffes, sondern in der Form des particulären religiösen Interesse, mit welchem man sich, schon innerhalb der protestantischen Kirche selbst, in Gegensätze verschiedener Art hineingestellt hatte, und auf der Grundlage des protestantischen Schriftprincips constituirte sich, indem die Freiheit der Schrifterklärung selbst wieder an die Norm der Symbole gebunden wurde, ein dogmatischer Glaubenszwang, welcher von dem Auctoritätszwange des katholischen Systems nicht wesentlich verschieden war. Die protestantische Dogmatik, wie sie sich im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts vollends in sich abgeschlossen hatte, trug den Charakter eines kirchlichen Systems an sich, welchem gegenüber die im Princip des Protestantismus begründete Freiheit des selbstständigen Forschens und Denkens nirgends zu ihrem Rechte kommen konnte. Ein weiterer Fortschritt war nur dadurch möglich, dass man, je mehr man sich des Widerspruchs bewusst wurde, in welchen man in seiner Gebundenheit mit der zum Wesen des Protestantismus gehörenden Freiheit gekommen war, um so mehr auch die Nothwendigkeit anerkennen musste, das particuläre, religiöse Interesse, dessen überwiegende Macht das allgemeine Vernunftinteresse so sehr zurückgedrängt hatte, dem letztern gegenüber selbst wieder zu beschränken, und ihm sogar unterzuordnen. Die neue, mit dem achtzehnten Jahrhunderte beginnende Bewegung des Dogma's ist daher nichts Anderes, als die freiere Entwickelung des protestantischen Princips, dessen Tendenz nur dahin gehen kann, das Einseitige und Particuläre, das ihm von der Beschränktheit seiner ausschliesslich religiösen Richtung anhing, von sich abzustreifen, und sich selbst immer reiner in der Allgemeinheit seiner ursprünglichen Idee zu begreifen. Diess ist ja das Ziel, welchem die protestantische Theologie in ihrer

neuesten Entwickelungsperiode immer entschiedener entgegenstrebt. Fasst man somit die beiden Grenzpuncte, innerhalb welcher die Geschichte des Dogma's in ihrem letzten Stadium sich bewegt, in ihrem Verhältnisse zu einander in's Auge, so kann man den Unterschied beider, und eben damit den ganzen Charakter des hier seinen Verlauf nehmenden Entwickelungsprocesses wohl nicht richtiger bestimmen, als so: in demselben Verhältnisse, in welchem im Anfange der Periode, in ihrem Zusammenhange mit der vorangehenden, das religiöse Interesse das das Vernunftinteresse überwiegende war, habe am Ende desselben das Vernunftinteresse die überwiegende Macht über das religiöse gewonnen. Ihren Anfang nahm diese Bewegung damit, dass das durch das kirchliche System gebundene Subject, sobald ihm der Zustand seiner Gebundenheit fühlbar geworden war, nun auch Alles darauf anlegte, sich vom kirchlichen Systeme abzulösen, sich aus demselben in sich selbst zurückzuziehen, und von diesem Standpuncte aus das Recht seiner Subjectivität nach verschiedenen Richtungen hin geltend zu machen. Es war also jetzt wieder derselbe Fall, wie im Anfange der Reformation. Es musste zum Bruche mit einem herrschenden Systeme kommen, mit welchem die Freiheit des Subjects nicht zusammenbestehen konnte. Nur verhielt es sich jetzt darin anders, dass das Princip der Selbstbefreiung nicht erst errungen, sondern nur das schon errungene in seiner vollen Bedeutung zum Bewusstseyn gebracht werden durfte, dadurch, dass man sich gestand, man sey in Widerspruch mit sich selbst gekommen, und habe das noch nicht, was man an sich schon haben sollte. Eben desswegen erfolgte nun auch diese neue Bewegung ganz anders, als jene erste, nicht durch einen plötzlich geschehenen Riss, und auf äussere, offenkundige Weise, sondern nur allmälig und in der Stille, wie es die Art und Weise der jetzt zu ihrem Rechte kommenden Vernunft ist, auf dem Wege eines geheim sich entspinnenden, von Moment zu Moment dialektisch sich fortentwickelnden, Processes in ihrer über Alles übergreifenden Macht sich geltend zu machen.

§. 109.

Der Pietismus und der Rationalismus.

Ein System, wie das der alten protestantischen Dogmatik, hatte von Anfang an alle Elemente der innern Auflösung in sich. Wie es nur durch fortgehende Streitigkeiten sich gebildet hatte, im Streite sein eigentlichstes Lebenselement hatte, so musste es sich zuletzt auch zu Tode streiten. Der transcendente Dogmatismus musste sogleich in sich selbst zerfallen, sobald der überspannte polemische Eifer, welcher allein ein innerlich so wenig zusammenhängendes System aufrecht erhalten konnte, nachzulassen angefangen hatte, und man in der Antipathie gegen das Orthodoxe kein Interesse hatte, Widersprüche zu verbergen, welche, sobald man sie sehen wollte, offen genug vor Augen lagen. Das Uebermaas des Streites konnte zuletzt nur Ueberdruss und Widerwillen erzeugen. Dahin war es schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gekommen. Die schon zu Ende der vorigen Periode an die synkretistischen Streitigkeiten sich anschliessenden pietistischen setzten zwar zunächst nur den langen Verlauf der protestantisch-lutherischen Streittheologie weiter fort, aber der neu auftretende Pietismus hat seine wichtigste Bedeutung für die Geschichte des Dogma's darin, dass sich in ihm zuerst eine dem kirchlichen Systeme abholde und aus Mangel an innerer Befriedigung von ihm sich abkehrende Stimmung ausspricht. Indem der Pietismus, in der Ueberzeugung, dass das Wesen der christlichen Religiosität nicht in Glaubenssätzen, die für sich schon als der Inbegriff der allein seligmachenden Wahrheit galten, sondern in dem practisch Erbaulichen und einfach Biblischen bestehe, aus dem Geräusche der theologischen Polemik an den innern Herd des frommen Gefühles sich flüchtete, musste er, je mehr er sich an demselben erwärmte, und in der Einkehr des Subjects in sich selbst seine innere subjective Befriedigung fand, um so kälter und indifferenter gegen das in seinem leeren Formalismus erstarrte Dogma werden. Man liess das Dogma in seiner Aeusserlichkeit stehen und glaubte, wenn auch nicht ohne Dogma, doch ohne ein System vom Dogmen gerade in dieser bestimmten Form, Religion und Christenthum zu haben. In diesem Innerlichwerden der Religion, diesem Sichinsich-

zurückziehen des Subjects, diesem Insichgehen und Insichbleiben, um die Religion vor Allem für sich zu haben, und in ihr, als einer Sache des Herzens und Gefühls, seine innere Befriedigung zu finden, macht der Pietismus schon den Uebergang auf einen Standpunct, auf welchem das Subject nicht bloss das Recht seiner Subjectivität für sich in Anspruch nimmt, sondern sich auch als das Alles bestimmende, absolute Princip geltend machen will. Sollte es mit jener starren Objectivität, in welcher das orthodoxe System dem Subject immer mehr etwas rein Aeusserliches, Fremdartiges, Abstossendes geworden war, um über sie hinwegzukommen, zu einem ernstlichen Bruche kommen, so musste das Subject, in diesem Zwiespalt und Gegensatze, sich in sich selbst erfassen, und sich in sich selbst auf den gerade entgegengesetzten Standpunct seiner Subjectivität stellen. Es war diess aber zunächst nur eine andere, nicht minder grosse Einseitigkeit, so lange das Subject, im ersten erwachenden Gefühle seiner Freiheit, auf dem Boden seiner Subjectivität zwar festen Fuss fasste, aber das tiefere Bewusstseyn seiner selbst noch nicht gewonnen hatte. Statt sich in sich selbst zu vertiefen, und in dieser Vertiefung in sich sich auch seiner Endlichkeit bewusst zu werden, ging das seiner Endlichkeit sich überhebende Subject seinen subjectiven Ansichten und Vorstellungen, seinen particulären Interessen und Motiven nach, um sie als die höchsten Principien seines Denkens und Wissens, seines Wollens und Handelns aufzustellen. So geschah es, dass das frei sich bewegende Subject, in seiner Beweglichkeit und Unruhe, zwar bald diese, bald jene Seite seiner, in verschiedenen Formen sich explicirenden Subjectivität hervorkehrte, aber immer nur innerhalb der engen Grenzen seiner endlichen Subjectivität stehen blieb. Was dort, wo das Gefühl das Ueberwiegende war, zum Pietismus geworden war, wurde hier, in der Richtung nach der Verstandesseite, zu jenem oberflächlichen Rationalismus, welcher schon seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in der teutschen Theologie sich festsetzte, und eine seiner Hauptwurzeln in jenem freien Sichgehenlassen des Subjects hatte. Man kannte keinen andern Maasstab der Beurtheilung, als den einer kalten und flachen Verstandesreflexion, oder einer Alles nur nach dem subjectiven Nutzen und Wohlergehen bemessenden Nützlichkeits-

und Glückseligkeitstheorie. In diesem innern Zusammenhange des Charakters einer dem Zuge ihrer Subjectivität immer freier sich hingebenden Zeit, schloss sich an die pietistische Richtung die bekannte Periode der Aufklärung an. Sie hat, wie in der teutschen Literatur überhaupt, welche damals ihren ersten Aufschwung nahm, so auch in der Theologie sowohl ihre gute, als ihre schlimme Seite. Es war ein neues, regeres Leben erwacht, ein frischer Luftzug des Geistes durchwehte, wie andere Gebiete, so auch die Theologie, und in dem Lichte einer von den Fesseln des Auctoritätszwanges sich entbindenden Freiheit eröffnete sich ein neuer Gesichtskreis, in welchem so Vieles ganz anders erschien, als man es bisher zu betrachten gewohnt war. Das Einseitige und Mangelhafte aber war, dass man schon mit jenem Negativen einer das Alte von sich abstossenden Freiheit das Höchste erreicht zu haben glaubte, und in der selbstgefälligen Freude über den neugewonnenen Standpunct keine Ahnung davon hatte, auf welchem beschränkten Standpuncte einer nur in dem Kreise ihrer Endlichkeit sich bewegenden Subjectivität man sich noch immer befand.

§. 110.

Der Deismus und Naturalismus.

Was in Teutschland schon auf dem hier bezeichneten Wege, in einer zu dem Systeme der kirchlichen Orthodoxie sich sehr negativ verhaltenden Richtung, unter dem Namen des Rationalismus, als neue theologische Ansicht sich ausbildete, war nur eine andere Form derselben Denkweise, welche in England unter dem Namen des Deismus schon in der vorigen Periode hervorgetreten war, und nun in einer Reihe von Männern, in welchen der Deismus nun erst vollends in seinem bestimmten Charakter sich ausprägte, seinen weitern Verlauf nahm. In seiner weitern Entwickelung setzte er sich immer mehr in ein feindliches Oppositionsverhältniss zum Christenthume und zur Offenbarung überhaupt, und seine Tendenz ging dahin, dem Christenthume der Reihe nach alle Stützpuncte zu nehmen, auf welche es, als geoffenbarte Religion, seinen Anspruch auf Wahrheit und Göttlichkeit gründete. Auch der englische Deismus ist, wie der teutsche Rationalismus und

der hierin wenigstens, in dieser Wurzel seines Ursprunges, mit ihm verwandte Pietismus, unter denselben Gesichtspunct des, nunmehr zu seiner Herrschaft kommenden, Princips der Subjectivität zu stellen, und der Deismus selbst machte die Autonomie der, zur äussern Auctorität sich frei verhaltenden, Vernunft, oder die subjective Freiheit des Gedankens, das sogenannte Freidenken ausdrücklich, auch theoretisch, als sein Princip geltend. Der ernstere Charakter des englichen Deismus ging zuletzt, schon in den Deisten selbst, in die Frivolität des französischen Naturalismus, Materialismus und Atheismus über. Destructive Tendenz Voltaire's und der Encyklopädisten. Einwirkung auf Teutschland. Aus dem energischen Geiste des englischen Deismus gingen in Teutschland die Wolfenbüttler Fragmente hervor, an welchen, in den durch sie veranlassten, und von Lessing mit aller Kraft seines Geistes geführten Verhandlungen, der teutsche Geist schon damals zeigte, wie er auch den kühnsten Zweifel in sich zu verarbeiten im Stande ist, und zum Inhalte der Offenbarung keine andere Stellung sich geben kann, als eine durchaus kritische.

§. 111.

Die Kritik.

Dieselbe Periode, in welcher dieser Umschwung des Bewusstseyns erfolgte, war auch die Periode der erwachenden Kritik. Auf dem Standpuncte des alten kirchlichen Systems, auf welchem vor dem Zeugnisse des göttlichen Geistes alle menschlichen Gedanken verstummen mussten, konnte wenigstens von keiner geschichtlichen Kritik die Rede seyn; die Kritik ist erst dadurch möglich, dass das Subject, seinem Objecte gegenüber, seiner Freiheit sich bewusst ist, sie ist selbst nichts Anderes, als eine solche Unterscheidung des Objects von dem ihm gegenüberstehenden Subjecte, vermöge welcher das Subject in den Stand gesetzt ist, das Object, rein, wie es an sich ist, so viel möglich ohne den trübenden Einfluss subjectiver Beziehungen, zu betrachten. Semler war es, durch welchen zuerst ein historisch-kritischer Geist in die neuere Theologie kam. Er nahm nicht nur das Recht der Untersuchung des Kanons in seiner vollen Freiheit in Anspruch, sondern ging auch in der Erklärung des Inhalts der kanonischen

Schriften von dem Grundsatze aus, dass überall erst das Allgemeingültige von dem Localen und Temporellen geschieden werden müsse. Hiemit fiel mit Einem Male so Vieles, was bisher als stehendes Dogma galt, in die Sphäre der blossen Zeitvorstellungen und in den Fluss der geschichtlichen Bewegung zurück. Ohne den dogmatischen Indifferentismus jener Zeit, wie er Semler ganz besonders eigen war, hätte diese neue kritische Ansicht sich nicht bilden können. Nur wenn das Subject sein eigenes subjectives Interesse von dem Dogma abzulösen gelernt hat und zu der Einsicht gekommen ist, dass es sich nicht bei jedem Worte und Satze der Schrift um seine eigene Seligkeit oder Unseligkeit handle, kann man unbefangen und uninteressirt fragen, und untersuchen, wie es sich mit den kanonischen Schriften und ihrem Inhalte verhält. Mag nun auch diese Kritik, wie es bei den Anfängen jeder Wissenschaft nicht anders seyn kann, in so Vielem willkürlich und ungründlich, beschränkt und kleinlich, und wie die bekannte Accommodationshypothese mit ihrer Halbheit und Inconsequenz beweist, über ihre Grundsätze sich noch nicht sehr klar gewesen seyn, mögen daher auch, was bei der Negativität dieses kritischen Verfahrens um so weniger befremden kann, die Grundsätze und Ansichten Semler's keineswegs mit grossem Beifalle aufgenommen worden seyn, sondern selbst von Theologen, wie Ernesti, lebhaften Widerspruch erfahren haben, so war nun doch die Bahn zu einer ganz neuen Auffassung und Behandlung des Dogma's gebrochen, der historisch-kritischen. Das ganze Bewusstseyn der Zeit nahm immer mehr einen kritischen Charakter an, und das alte theologische Schriftprincip hatte schon jetzt seine unbedingte Auctorität verloren. Der Standpunct war jetzt der gerade umgekehrte geworden. War früher das Subject nur dazu da, um in der Voraussetzung der absoluten Göttlichkeit der Schrift das Zeugniss der Schrift von sich selbst in sich aussprechen zu lassen, so konnte jetzt die Göttlichkeit der Schrift nur noch so weit gelten, als das Subject in der kritischen Stellung seines Bewusstseyns, sie als solche anzuerkennen, sich für berechtigt hielt.

§. 112.

Die Philosophie.

Einen solchen Verlauf nahm der Umschwung des religiösen und dogmatischen Bewusstseyns schon innerhalb der Theologie selbst. Das Subject wurde sich des Rechts seiner Freiheit bewusst, es sagte sich von der unbedingten Auctorität des Dogma's los, die Macht der Subjectivität gewann mehr und mehr das Uebergewicht, und das Dogma wurde, schon so betrachtet, aus einem Objecte des Glaubens ein Object des denkenden Bewusstseyns. Wenn aber der in unserer Periode überhaupt erfolgende Umschwung das zu seinem Hauptresultate hatte, dass das überwiegende und ausschliesslich herrschende, religiöse Interesse dem allgemeinen Vernunftinteresse sich unterordnen musste, so konnten jetzt auch die Philosophie und die Theologie nicht mehr in dem äusserlichen Verhältnisse zu einander bleiben, in welchem sie bisher noch waren. Sie mussten aus demselben heraustreten, über ihre Stellung zu einander sich klarer verständigen, und die Folge hievon konnte nur diese seyn, dass beide sich gegenseitig um so tiefer durchdrangen, je mehr sie sich ihrer Einheit in der denkenden Vernunft bewusst wurden. Der erste Philosoph, welcher es sich eigentlich zur Aufgabe machte, die Philosophie und die Theologie über ihre Stellung zu einander zu orientiren, und zwischen beiden, wie zwischen zwei feindlichen Mächten, einen die beiderseitigen Rechte, so viel möglich, wahrenden Frieden zu Stande zu bringen, war Leibniz, und die Hauptveranlassung dazu gab ihm P. Bayle, in welchem die Entzweiung zwischen Vernunft und Glauben, die in dem freien Gedanken durch die Macht des Zweifels in das ganze Bewusstseyn der Zeit eingedrungen war, oder eben jenes Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie, so lange beide noch äusserlich einander gegenüberstanden, in seiner ganzen Härte sich darstellt. Die Lösung der Aufgabe war keine tiefere Versöhnung des Glaubens und Denkens, sondern nur die einfache, nicht einmal neue Auskunft, dass jeder der beiden Theile das Recht der Wahrheit für sich habe, weil aber die Wahrheit sich nicht selbst widersprechen könne, Wahrheit mit Wahrheit gar wohl zusammenbestehe, nur musste die

Vernunft, weil, was über die Vernunft ist, nicht Unvernunft, sondern auch wieder Vernunft seyn sollte, sich gefallen lassen, sich in eine höhere und niedere zu theilen, und in dieser unnatürlichen Theilung ihres Wesens sich selbst aufzugeben. Der grösste Vortheil, welchen die Philosophie von diesem diplomatisch-abgeschlossenen Vertrage hatte, war die Anerkennung ihrer gleichen Berechtigung mit der Theologie, auf dieser Grundlage wagte sie es daher auch schon in Wolf selbst zur Theologie zu werden, und sich als natürliche Theologie der geoffenbarten zur Seite zu stellen, welche nun neben jener in Gefahr kam, mehr oder minder für überflüssig gehalten zu werden. Die vernünftigen Gedanken, welche durch Wolf's popularisirende Methode in allen Gebieten der Wissenschaft in Umlauf gesetzt wurden, machten sich auch in der Theologie geltend, und ein populärer, auf die Aussagen des gesunden Menschenverstandes sich stützender, und zugleich auf seine schulgerechte Methode vertrauender Rationalismus hatte besonders seit der Wolf'schen Philosophie festen Boden gewonnen.

§. 113.

Kant, Fichte, Schelling.

Nachdem einmal Philosophie und Theologie in eine solche Beziehung zu einander gekommen waren, musste auch die Theologie den ganzen Process, welchen die Philosophie, seit ihrer grossen, durch Kant eingetretenen Epoche, in der raschen Folge ihrer Entwickelungs-Momente durchlief, an sich durchmachen, und es stellte sich immer klarer heraus, wie die beiden Gebiete von derselben bewegenden Macht der Zeit beherrscht wurden. Was längst der innere Zug des Geistes war, in das subjective Bewusstseyn einzugehen, und sich in ihm als eine eigene, für sich seyende Macht zu wissen, wurde von der Kant'schen Philosophie, in ihrem kritischen Idealismus, als das eigentliche Princip ausgesprochen. Sie nannte sich Idealismus, weil ihr nur das Bewusstseyn des Subjects, das Ich des Selbstbewusstseyns, die absolute Macht über alles Gegebene war, und einen kritischen Idealismus, weil sie somit auch Alles nur in seiner Beziehung zum Bewusstseyn auffassen und beurtheilen konnte. Als theore-

tische Vernunft hatte zwar das Bewusstseyn seine nothwendige Schranke an dem Ansichseyn der Dinge, an welcher es sich seiner Endlichkeit und Negativität bewusst wurde, aber nur um so entschiedener sprach es sich in der practischen Vernunft, in dem absoluten Sollen des sittlichen Bewusstseyns, als die reine Autonomie des Selbstbewusstseyns, aus. Die Selbstgewissheit der practischen Vernunft war das höchste Princip, von welchem aus alle Realität des Wissens und Glaubens nur durch ein practisches Interesse bedingt seyn konnte. Wie Religion und Christenthum jetzt ihren substanziellen Inhalt nur in den Ideen der practischen Vernunft hatten, so erhielt das ganze System der christlichen Theologie von diesem Gesichtspuncte aus einen ganz andern eigenthümlichen Charakter, aber im Gegensatze gegen den alles Positive des Christenthums verflachenden Rationalismus, suchte Kant den Grundlehren des Christenthums, in der Tiefe des sittlichen Bewusstseyns, eine neue tiefere Bedeutung zu geben. Der Fichte'sche Idealismus, in welchem das Ansichseyn der Dinge zu einer vom Ich selbst gesetzten Schranke wurde, war nur die Consequenz des Kant'schen, aber auch der Wendepunct, von welchem aus die in der Unendlichkeit ihres Sollens zum Bewusstseyn ihrer Negativität gekommene Subjectivität des Ich's zur Objectivität des Seyns und der Natur, als ihrem festen Haltpuncte, sich getrieben fühlte. Nur in der Identität des Subjectiven und Objectiven sollte jetzt die Idee des Absoluten ihren adäquaten Ausdruck haben, aber in dieser nie sich vollziehenden Identität erhielt die Naturseite, als Naturphilosophie, so sehr das Uebergewicht, dass die schon jetzt auch für die christliche Theologie ausgesprochenen, tiefsinnigen Ideen noch keine festere Consistenz gewinnen konnten.

§. 114.

Der Rationalismus und der Supranaturalismus. Schleiermacher.

Unter diesen eng an einander sich anschliessenden, philosophischen Systemen war es das Kant'sche, das den bedeutendsten Einfluss auf die Theologie hatte. Das Fichte'sche setzte sich in ein gar zu schroffes Verhältniss zu allem Positiven des Christenthums, und das Schelling'sche construirte sich zu einseitig aus

spinozistischen und naturphilosophischen Elementen. Das Kant'sche System dagegen hatte in den sittlichen Grundsätzen, die es aufstellte, eine so allgemein einleuchtende Wahrheit, dass es auch in das populäre Bewusstseyn eindrang, und selbst solche Theologen, welche sich nicht zu den Principien der Kant'schen Philosophie bekannten, wenigstens von ihren practischen Ideen vielfachen Gebrauch machen liess. Insbesondere ist es als ein, für die Theologie wichtiges, Verdienst der Kant'schen Philosophie anzuerkennen, dass sie im Gegensatze gegen den, dem christlichen Bewusstseyn so sehr widerstreitenden Pelagianismus und Eudämonismus der vorkant'schen Periode, durch die Reinheit ihrer Grundsätze das sittliche Bewusstseyn schärfte und läuterte. Auch in dieser Hinsicht besonders eignete sich die Kant'sche Philosophie ganz dazu, der schon früher vorhandenen, aus verschiedenartigen Elementen hervorgegangenen, rationalistischen Ansicht neue Stützpuncte darzubieten, durch welche sie zu einem fester geschlossenen Systeme wurde. Hauptsächlich unter dem Einflusse der Kant'schen Philosophie, und der aus ihr in das allgemeine Zeitbewusstseyn übergegangenen Ideen, bildete sich der Gegensatz der, seit dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts die ganze theologische Welt immer mehr in zwei feindliche Lager theilenden, theologischen Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus, deren endloser, in verschiedenen Modificationen sich fortspinnender Kampf darum nie zu einer Ausgleichung kommen konnte, weil innerhalb der Sphäre des Gegensatzes, in welche beide auf gleiche Weise hineingestellt waren, keiner der beiden Gegner ein entschiedenes Uebergewicht über den andern gewinnen konnte. Beide standen auf demselben Standpuncte einer, alles Speculative von sich fern haltenden, nie auf den letzten Grund zurückgehenden, sondern immer nur in relativen Gegensätzen sich abmühenden Reflexionstheologie. Sie konnten nur dadurch, dass ein Stärkerer über sie kam und Beide auf gleiche Weise unter sich brachte, zum Bewusstseyn ihrer Einseitigkeit und Negativität gebracht werden. Diess geschah durch die Schleiermacher'sche Theologie, deren grosse Epoche machende Bedeutung vor Allem in dem Verhältnisse liegt, in das sie sich zu jenen beiden Systemen setzte. Sie mussten sogleich in sich zusammenfallen, sobald das gegenseitige Inter-

esse, das sie trennte, in einer höhern Ansicht, die sich über sie stellte, und beide in sich aufgehen liess, nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise gewahrt war. Die Schleiermacher'sche Theologie ist rationalistisch, aber nicht im Sinne des vulgären Rationalismus, welcher, so lange er das Verhältniss Gottes und der Welt nicht als ein immanentes zu denken vermag, auch nicht im Stande ist, dem schlechthin Uebernatürlichen und Uebervernünftigen die letzte Wurzel seines scheinbar berechtigten Daseyns abzuschneiden. Sie ist ebenso auch supranaturalistisch, weil es ihre Absicht nicht ist, das Wesen des Christenthums aus dem natürlichen Zusammenhange der geschichtlichen Erscheinungen zu begreifen, vielmehr in der Quelle seines Ursprungs etwas Uebernatürliches erkennt, nur nichts Uebernatürliches, das nicht auch wieder ein Natürliches wäre. Diese beiden Elemente, das rationalistische und supranaturalistische, fasst sie als Einheit darin zusammen, dass sie den wesentlichen Inhalt des Christenthums als die unmittelbare Aussage des frommen Bewusstseyns betrachtet, das fromme Bewusstseyn, als solches, bestimmt sich selbst zum christlichen, in seiner Vertiefung in sich selbst wird es, indem es das Christenthum als seinen immanenten Inhalt in sich hat, selbst zum christlichen, und das höchste Princip der Schleiermacher'schen Theologie, von welchem alle Fäden ihres künstlichen Gewebes ausgehen, und in welches sie immer wieder zurückgehen, ist daher mit Einem Worte das christliche Bewusstseyn. Indem so die Schleiermacher'sche Theologie dem Christenthume gegenüber ihren Standpunct auf dieselbe Weise im Bewusstseyn nimmt, wie die Kant'sche Philosophie, gegenüber dem objectiven Seyn überhaupt, ist hieraus zu sehen, wie dieselbe Richtung der Zeit, welche durch Kant das Princip der Philosophie wurde, von Schleiermacher, als das Princip der christichen Theologie, ausgesprochen worden ist. Idealistisch in demselben Sinne, in welchem Kant und Fichte das Ich des Bewusstseyns zum Mittelpuncte und Princip des philosophischen Denkens gemacht haben, kann man auch die Schleiermacher'sche Theologie ihrer innersten Tendenz nach nennen. Aber es ist diess nur die eine Seite derselben, und die andere, ebenso wesentlich zu ihr gehörende, ist, dass Alles, was das christliche Bewusstseyn als

seinen immanenten Inhalt ausspricht, nicht sowohl etwas von ihm selbst Producirtes, als vielmehr nur ein Empfangenes und Mitgetheiltes ist. Das christliche Bewusstseyn, dessen unmittelbare Aussage der ganze Inhalt des Christenthums ist, ist, so betrachtet, selbst nur der Reflex der christlichen Gemeinschaft, welcher der Einzelne als Glied des Ganzen angehört, und der, die christliche Gemeinschaft als ihr Princip beseelende und bewegende, christliche Gemeingeist hat in dem christlichen Bewusstseyn des Einzelnen nur die Spitze seiner Subjectivität. Diess ist der doppelseitige Charakter der Schleiermacher'schen Theologie, welchem zufolge das in seiner Absolutheit sich selbst setzende Bewusstseyn auch wieder nur das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist, es ist diess ihr Idealismus auf der einen, und um der Kürze wegen diesen Ausdruck zu gebrauchen, ihr Pantheismus auf der andern Seite; wie sie aber Beides zugleich seyn kann, hat sie selbst nicht erklärt. Sie bewegt sich immer nur in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Puncten, ohne diese Puncte selbst in der Einheit eines sich selbst bewegenden Princips zu begreifen, und sie bleibt daher ebenso innerhalb eines bloss gesetzten, dualistischen Gegensatzes stehen, wie die Kant'sche Philosophie über den Gegensatz des Bewusstseyns und des Dinges an sich nicht hinwegzukommen vermochte.

§. 115.

Die speculative Theologie.

In der Schleiermacher'schen Theologie schliessen sich verschiedene, von verschiedenen Puncten ausgehende Richtungen zur Einheit zusammen, sie hat, was sie besonders charakterisirt, in ihrem christlichen Bewusstseyn als Princip erfasst, was längst der, nur noch nicht mit dieser allgemeinen Verständlichkeit ausgesprochene, tiefere Gedanke der Zeit war, die Innerlichkeit des Christenthums, oder das Christliche als ein wesentliches Element des Bewusstseyns selbst, aber sie ist auf einem Puncte stehen geblieben, auf welchem die Bewegung, deren Product sie selbst ist, nicht ruhen kann, sondern durch die innere Macht der Consequenz weiter treibt. Die Subjectivität des Ich's hat ihren Haltpunct nur in der Objectivität des Allgemeinen, in welchem das

Ich sich selbst als Allgemeines weiss, wäre aber dieses Allgemeine nur die abstracte, schlechthin mit sich identische Einheit, als die Voraussetzung des Abhängigkeitsgefühls, oder die indifferente Identität des Subjectiven und Objectiven, so würde es nie zu einer lebendigen Bewegung kommen. Diess ist der nothwendige Fortschritt zu dem Standpuncte der Hegel'schen Philosophie, auf welchem der Entwickelungsgang der neuern Philosophie und Theologie, soweit diess überhaupt in einer bestimmten Philosophie geschehen kann, sich in sich abgeschlossen hat. Es kann hier nur ihr Verhältniss zur Theologie kurz angedeutet werden. Die Schleiermacher'sche Theologie hat die abstracte Uebernatürlichkeit des Positiven im Christenthum, das die denkende Betrachtung seiner Aeusserlichkeit entheben soll, dadurch aufgehoben, dass sie das Christenthum als eine wesentliche Bestimmtheit des Bewusstseyns selbst nahm, aber das Christenthum ist so wesentlich nur Bewusstseyn, Gefühl, jenes Subjective, in das man mit Recht das Charakteristische der Schleiermacher'schen Theologie setzt. Auf dem objectiven Standpuncte der Hegel'schen Philosophie ist das Christenthum, seinem wesentlichen Inhalte nach, die sich explicirende, absolute Idee selbst. Die absolute Idee ist Gott als der absolute, in dem Processe des Denkens sich mit sich selbst vermittelnde Geist. Das Christenthum ist daher wesentlich dieser Process selbst, der im Denken, als der Natur des Geistes, sich explicirende Lebensprocess Gottes. Ist der Inhalt des Christenthums wesentlich die Lehre von dem dreieinigen Gott, so ist die Dreieinigkeit, als das Wesen Gottes, das Wesen des Geistes selbst, sofern er sich denkend nicht anders, als in dem Verhältnisse dieser drei Momente zu sich selbst verhalten kann. Hiemit wäre demnach erreicht, was als das eigentliche Ziel der Entwickelung des Dogma's von ihrem ersten Anfange an betrachtet werden muss, die Verinnerlichung des Dogma's, dass es seiner Aeusserlichkeit enthoben, im Wesen des Geistes selbst nachgewiesen, und als identisch mit ihm erkannt werde. Im Wesen des Geistes selbst, im Selbstbewusstseyn des Geistes, schliesst sich der Inhalt des christlichen Dogma's auf, und das Christenthum ist nicht bloss der immanente Inhalt des mit ihm identischen, christlichen Bewusstseyns, sondern das christliche Bewusstseyn

selbst ist nur die subjective Seite des, in dem Processe der Vermittlung mit sich selbst zum subjectiven Bewusstseyn sich bestimmenden, absoluten Geistes. Das Christenthum ist, mit Einem Worte, nicht bloss Bewusstseyn oder Gefühl, sondern Denken, der ewige Gedanke, als die Selbstbestimmung des Geistes, die Selbstbewegung des Begriffs. In dieser speculativen Ansicht vom Wesen des Christenthums ist die, selbst noch bei Schleiermacher stehen gebliebene, dualistische Schranke aufgehoben. Philosophie und Theologie sind mit einander versöhnt und wesentlich Eins geworden: die Philosophie ist zur Theologie geworden, weil sie den Inhalt der Theologie als ihren eigenen erkennt, und nur in ihm das Element ihrer Bewegung hat, und die Theologie ist zur Philosophie geworden, weil der beiden gemeinschaftliche Inhalt in dem Selbstbewusstseyn des, mit ihm sich Eins wissenden, Geistes nicht mehr die Form der Theologie, sondern die der Philosophie hat.

§. 116.

Der Standpunct der Gegenwart.

Indem wir in der Geschichte des christlichen Dogma's nunmehr da stehen, wo es den äussersten Punct seiner bisherigen Entwickelung erreicht hat, ist wohl zu beachten, dass es in diesem Puncte nur die äusserste Spitze seiner Bewegung hat, aber auch eine Spitze, von welcher aus seine Entwickelung nicht mehr zurückgedrängt werden, sondern in derselben Richtung nur weiter streben kann. Kann man nicht läugnen, dass das Dogma in dem innern Zusammenhange der Momente seiner geschichtlichen Entwickelung, somit durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst so weit fortgeschritten ist, so müsste man die ganze geschichtliche Entwickelung zum Gegenstande einer Anklage machen, wenn man der speculativen Theologie, als der neuesten Form der Entwickelung des Dogma's, ihre geschichtliche Berechtigung und Bedeutung absprechen wollte. Darum kann man auch in dem, gegen die speculative Theologie sich erhebenden, Widerspruche nur eine neue Form der vielen Gegensätze sehen, durch welche, als die Bedingungen seines zeitlichen Daseyns, das Dogma zu allen Zeiten sich hindurchbewegen muss. So wenig der Katholi-

cismus dadurch aufgehört hat, eine geistige Macht zu seyn, dass der Protestantismus sich nicht nur ihm gegenübergestellt hat, sondern so weit über ihn hinausgeschritten ist, so wenig kann es der speculativen Theologie zum Vorwurf gemacht werden, dass die sogenannte kirchliche, auf das Princip der äussern Auctorität sich stützende, und in ihrem Gegensatze gegen die speculative Theologie nur um so fester und ausschliesslicher an dasselbe sich haltende Theologie in diesem Widerspruche gegen sie begriffen ist. Was daher gegen sie geltend gemacht werden könnte, wäre immer nur diess, dass es ihr noch nicht gelungen ist, sich zu einer Form auszubilden, in welcher sie in das allgemeine Bewusstseyn der Zeit tiefer einzudringen und in weiterem Umfange desselben sich zu bemächtigen im Stande ist, aber auch diess bedarf, so wenig als ihr geschichtliches Daseyn selbst, einer Apologie, da es, so lange es eine Geschichte des Dogma's gibt, nie eine Form desselben geben wird, in welcher nicht das Dogma in dem unendlichen Processe seiner geschichtlichen Entwickelung immer wieder über sich selbst hinausgehen müsste, und in der Zukunft der Geschichte eine neue Reihe sich durch sich selbst bestimmender Entwickelungsmomente vor sich hätte.

§. 117.

Einige, den Gang der Entwickelung bezeichnende, Werke über das System der Dogmen im Ganzen.

Der Trieb zu einer mehr practisch-biblischen Behandlung des Dogma's zeigt sich bei:

Pfaff, Institutiones theol. dogm. et mor. 1720.

Buddeus, Instit. theol. dogm. 1723. u. A.

Einfluss der Wolf'schen Philosophie:

Reusch, Introductio in theologiam revelatam. 1744.

Kirchliche Theologie, schon mit Elementen der modernen Aufklärung zersetzt:

Michaelis, Comp. theol. dogm. 1760., teutsch 1784.

Döderlein, Institutio theologi christiani. 1780.

Gruner, Instit. theol. dogm. 1777.

Rein biblischer Supranaturalismus:

Storr, Doctr. chr. pars theoretica. 1793.

Rationalismus, ältere Form:

Henke, Lineamenta instit. fidei chr. hist. criticarum. 1793.

Neuere:

Wegscheider, Instit. theol. chr. dogm. 1813.

Kant'sche Theologie:

Tieftrunk, Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs. 1796.

Schelling'sche Theologie:

Daub, Theologumena, sive doctrinae de religione christiana, ex natura Dei perspecta repetendae, capita potiora. 1806.

Schleiermacher'sche Theologie:

Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 1821.

Die dogmatischen Systeme von Nitsch und Twesten schliessen sich nur äusserlich an den Standpunct der Schleiermacher'schen Theologie an, ihre eigentliche Tendenz ist mehr kirchlich und supranaturalistisch im ältern Sinne.

Hegel'sche Theologie:

Marheineke, Grundlehren der christlichen Dogmatik. 1827.

Strauss, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. 1840.

Die Geschichte der Apologetik.

§. 118.

Die Apologetik als Religionsphilosophie.

Je mehr sich die ganze Entwickelung des Dogma's in bestimmten Puncten concentrirt, in welchen es sich um das Allgemeine, die verschiedenen Standpuncte für die Auffassung des Ganzen überhaupt, um Principienfragen handelt, desto wichtiger wird die Apologetik, desto mehr erscheint sie in ihrer, für das System der Dogmen überhaupt grundlegenden, Bedeutung. Aus demselben Grunde aber mussten die Hauptmomente, welche in der

Geschichte der Apologetik in Betracht kommen, auch schon in der Einleitung in diese Periode berührt werden. Die Apologetik hat, ihrem eigentlichen Begriffe nach, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gegen die sie läugnenden und bestreitenden Gegner zu vertheidigen, sie hat sodann überhaupt den Charakter des Christenthums, als einer geoffenbarten Religion, festzustellen, und da sie diess nicht thun kann, ohne das Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung genauer zu bestimmen, so erhält, je nachdem dieses Verhältniss ein anderes wird, die Apologetik selbst eine wesentlich andere Gestalt. Da jenes Verhältniss in unserer Periode mit dem Verhältnisse zwischen Philosophie und Theologie identisch wurde, und diese beiden sich nicht bloss gegenseitig durchdrangen, sondern auch die Philosophie mehr und mehr eine, über die Theologie übergreifende, Macht gewann, so besteht die neue Gestalt, in welcher die Apologetik jetzt auftritt, darin, dass sie mehr und mehr selbst zur Religionsphilosophie wird. Die, der Theologie und dem Objecte derselben, dem Christenthume, sich gegenüberstellende Philosophie kann das Christenthum nur unter den Gesichtspunct einer geschichtlich gegebenen Religion stellen, das Christenthum ist als Religion eine Religion, wie andere Religionen neben und vor ihm. Daher gewinnt nun erst der, bisher mit dem Christenthume noch ganz zusammengenommene und nicht besonders hervorgehobene, Begriff der Religion seine selbstständige Bedeutung, und die Aufgabe der Apologetik ist es, das Verhältniss des Christenthums nicht bloss, wie bisher, zu den übrigen Religionen, mit welchen es geschichtlich zusammengehört, sondern hauptsächlich zu der Idee der Religion, oder, da auch der Begriff der Offenbarung, von diesem allgemeinern Gesichtspuncte aus, von dem Christenthume nicht mehr ausschliesslich in Anspruch genommen werden kann, das Verhältniss des Positiven und Vernünftigen, d. h. des Begriffs der Religion zu den Momenten, in welchen er sich geschichtlich explicirt, so zu bestimmen, wie diess die Aufgabe der Religionsphilosophie ist.

§. 119.

Die Deisten, Wolf, Kant u. A. *

Der Deismus durchlief auf die schon bemerkte Weise das weitere Stadium seiner Entwickelung. Die bedeutendsten Deisten der jetzigen Periode waren: Shaftesbury, Collins, Woolston, Tindal, Chubb, Bolingbroke. Das Wesen des Deismus ist sehr charakteristisch ausgesprochen in dem Tindal'schen Satze: das Christenthum die Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion. Das Positive der Religionen ist nur Aberglaube und Priesterbetrug. Davon gereinigt durch die prüfende Vernunft, die das Recht dieser Kritik hat, wird das Christenthum zur natürlichen Religion, deren Wesen das sittliche Handeln ist. In dasselbe negative Verhältniss setzte sich der teutsche Fragmentist zum Christenthum. Läugnung der Offenbarung überhaupt. Die Auferstehung Christi ein Betrug.

Minder schroffe Auffassung, philosophische Untersuchung des Offenbarungsbegriffs. Die, von den Wolf'schen Theologen behauptete, absolute Nothwendigkeit der Offenbarung von Töllner auf eine bloss relative herabgesetzt. Die Offenbarung nur Mittel zur Erreichung eines höhern Grades der Seligkeit. Seligkeits-Interesse. Die Kant'sche Kritik des Offenbarungsglaubens aus dem Gesichtspuncte des Interesses der practischen Vernunft. Die Fichte'sche Deduction der Realität des Offenbarungsbegriffs. Ihre Halbheit. Die abstracte Möglichkeit einer Offenbarung, und ihr subjectives Bedürfniss. Möglichkeit und Unmöglichkeit. Kant's Ansicht von der Offenbarung als einer blossen Introduction der wahren moralischen Religion und eines Vehikels derselben. Die Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechts und die Idee der Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Im Unterschiede von diesem abstract-philosophischen, hauptsächlich auf die Kant'sche Philosophie gegründeten, Rationalismus bildete sich der historisch-kritische, als dessen Hauptrepräsentanten Röhr und Wegscheider zu betrachten sind. De Wette's symbolisch-ästhetischer Rationalismus. Versuche einer Versöhnung des Ra-

* Lehre von der Dreieinigk. Th. 3., S. 545. f.

tionalismus und Supranaturalismus in einem rationalen Supranaturalismus: Tzschirner, Ammon, Schott u. A.

Supranaturalismus, am reinsten repräsentirt durch Storr und dessen Schule. Aengstliches Festhalten des Buchstabens der Schrift. Das alte theologische Schriftprincip auf den Beweis der Glaubwürdigkeit der Schriftsteller reducirt. Alles hängt an der äusserlichen Auctorität eines göttlich beglaubigten Gesandten, und die ganze Theologie geht in Apologetik auf.

Die gegen den Rationalismus erhobene Anklage des Atheismus.

Einzelne apologetische Argumente verschiedener Art. Der Beweis aus den Weissagungen fiel, wie der aus den Wundern, schon durch die neuere Kritik und Exegese, der letztere hauptsächlich auch durch die Philosophie. Hume, Kant, Schleiermacher.

§. 120.

Kanon und Inspiration.

Semler's neuer Begriff des Kanon. Unterscheidung zwischen Wort Gottes und Schrift, dem substanziellen, noch jetzt geltenden, und dem localen und temporellen oder vergänglichen Inhalte der Schrift. Die Emancipation des christlichen Bewusstseyns von dem Judenthume, von allem „Judenzenden" in der Schrift, der leitende Gedanke Semler's. Nur soweit die Schrift einen moralischen Inhalt hat, sollte sie als kanonisch und göttlich angesehen werden. Halbheit und Widerspruch dieses Begriffs. Das Moralische des Inhalts sollte das Kriterium des kanonischen, göttlichen, d. h. apostolischen, Ursprungs seyn. Bestreitung der Aechtheit der Apokalypse, aber eigentlich aus dem Grunde, dass sie wegen ihres unerbaulichen Inhalts auch nicht apostolisch seyn könne. Widerspruch gegen Semler. Richtige Ahnung der Wichtigkeit des einmal begonnenen kritischen Processes, und weiterer Fortgang desselben. Auflösung des alten Schriftprincips. Schleiermacher'sche Stellung des christlichen Bewusstseyns zur Schrift. Nach der historisch-kritischen Ansicht vom Kanon, wie sie das Resultat der neuern Wissenschaft ist, müssen die kanonischen Schriften, abgelöst von allem subjectiven Interesse, der geschichtlichen Objectivität zurückgegeben werden, und die von diesem

Standpuncte aus gemachten kritischen Untersuchungen zeigen, je weiter sie fortschreiten, nur ein um so grösseres Missverhältniss zwischen der Kanonicität, in deren factischem Besitze jene Schriften sind, und mit allem Rechte auch ferner bleiben, und dem nach der hergebrachten Vorstellung ihnen schlechthin zukommenden apostolischen Ursprung.

Der Inspirationsbegriff unterlag einem gleichen, an ihm sich entwickelnden, kritischen Processe. Schon seit dem Anfange der Periode suchte man demselben durch Modificationen und Distinctionen seine strenge Haltung und Consequenz zu nehmen. Pfaff, Baumgarten, Heilmann, Gruner, u. A. Epoche machende Untersuchung Töllner's, dessen Kritik ganz darauf ausging, den alten Inspirationsbegriff durch eine scharfe Analyse der verschiedenen, in ihm enthaltenen, Bestandtheile sich in sich auflösen zu lassen, und ihn auf das Minimum, das nöthig ist, um ihn nicht ganz fallen zu lassen, zu beschränken. Schon dadurch, sowie auch durch Semler's freien Begriff vom Kanon, war der Uebergang zum rationalistischen Inspirationsbegriffe eingeleitet. Henke, Ammon, Wegscheider, de Wette. Schleiermacher führte den Begriff der Eingebung auf das Eigenthümliche des christlichen Bewusstseyns zurück, um darauf, d. h. auf die ausgezeichnete Reinheit und Energie desselben in den Aposteln, die normative Bedeutung der Schriften des N. T. zu gründen. Unhaltbarkeit dieses Begriffs. Vertheidigung des orthodoxen Inspirationsbegriffs, von Storr auf rein exegetischem Wege, von Steudel besonders durch die moralische Forderung, dass sich das Subject der Objectivität des apostolischen Wortes unbedingt zu unterwerfen habe, von Rudelbach durch die alte Voraussetzung der absoluten Göttlichkeit der Schrift.

So löste sich, durch die völlig veränderte Ansicht vom Kanon und von der Inspiration, die alte Identität des Wortes und der Schrift immer mehr auf. Darauf drang nach Töllner und Semler besonders auch Herder durch seine Humanisirung der Bibel. Statt von einem testimonium spiritus sancti, von welchem man nichts mehr wissen wollte, sprach man nun von dem Geiste des Christenthums. Auf dieselbe Unterscheidung des Wortes von der Schrift zielte nicht nur Schleiermacher's christliches

Bewusstseyn hin, sondern auch die Bedeutung, welche schon Lessing der Tradition neben der Schrift geben wollte, und das christliche Bewusstseyn selbst ist, als der Reflex der christlichen Gemeinschaft, nur die Vergeistigung des Traditionsbegriffes. In die Reihe derselben Bewegungen, deren Tendenz immer weiter dahin geht, die Schranken des Wortes in dem Buchstaben der Schrift zu durchbrechen, ihren Inhalt zu vergeistigen, sie selbst nur als den Reflex eines über ihr stehenden Bewusstseyns aufzufassen, gehört auch die sonst so isolirt stehende Lehre Swedenborg's. Sie hat ihr Hauptmoment in ihrer Lehre von der Schrift, dem dreifachen Wort, oder dem zweifachen Sinne des Wortes und der zweifachen Schrifterklärung.

Das Verhältniss des A. u. N. T. Semler, Kant, Schleiermacher, Hegel.

Geschichte der Dogmen.

§. 121.

Lehre von Gott *.

Die Natur der Sache brachte es von selbst mit sich, dass in keiner andern Lehre die Einwirkung der Philosophie auf die Theologie so bedeutend hervortrat, wie in der Lehre von Gott. Auf jedem neuen Standpuncte der Philosophie wurde die Idee Gottes wesentlich anders aufgefasst und bestimmt. Leibniz-Wolf'scher Begriff des ens perfectissimum; Kant's Postulat der practischen Vernunft; Fichte's moralische Weltordnung; Schelling's naturphilosophischer Begriff; Schleiermacher's absolute Ursächlichkeit, als Voraussetzung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; Hegel's Lehre von Gott, als dem absoluten Geiste. Höchster Conflict des theologischen und philosophischen Interesses in der Frage über die Transcendenz und Immanenz Gottes, oder bestimmter in der Frage über die Persönlichkeit Gottes, welche nicht bloss für die Hegel'sche Philosophie, sondern auch für die auf dem ganz entgegengesetzten Standpuncte stehende Schleiermacher'sche Theologie die gleiche Cardinalfrage ist **.

Beweise für das Daseyn Gottes. Dogmatismus der alten Me-

* Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 3., S. 751. f.

** Zeller, Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. 1842. S. 263.

taphysik. Kant's Kritik und moralisches Argument. Völlige Verweisung aller Beweise für das Daseyn Gottes aus der Theologie durch Schleiermacher. Speculative Bedeutung derselben bei Hegel, sofern in ihnen der dialectische Process der Idee sich vollzieht.

Eigenschaften Gottes. Versuche einer Systematisirung. Rein subjectiver Begriff bei Schleiermacher. Auch in der Hegel'schen Philosophie kann von Eigenschaften in gewöhnlichem Sinne nicht die Rede seyn. Zusammenhang mit der Lehre von der Persönlichkeit Gottes.

§. 122.

Lehre von der Dreieinigkeit *.

Das Dogma stand zu Anfange der Periode noch in seiner alten Auctorität fest, nur konnte man, je mehr die Philosophie in ein näheres Verhältniss zur Theologie kam, nicht umhin, das contra rationem, an welchem die älteren protestantischen Theologen keinen Anstoss genommen hatten, wieder für ein blosses supra rationem zu erklären. Selbst Leibniz und Wolf sehen in dem Dogma nur ein überschwängliches Mysterium, und Wolf'sche Theologen, wie namentlich Reusch, suchten es sogar nach ihrer Weise rationell zu deduciren und zu demonstriren. Bald aber äusserte sich die überhaupt in der teutsch-protestantischen Theologie gegen die kirchliche Orthodoxie eintretende Kälte und Indifferenz ganz besonders gegen dieses Dogma. Theologen, wie Michaëlis, Döderlein, Morus u. A., noch mehr Semler, behandelten es jetzt nur als geschichtliche Antiquität, und man war nun nur darauf bedacht, seinen transcendenten, erst zufällig entstandenen, wie man meinte, sogar nur aus dem Platonismus in das Christenthum aufgenommenen Bestimmungen so viel möglich einen allgemein religiösen, christlich practischen Gesichtspunct abzugewinnen. An orthodoxen Vertheidigern fehlte es auch jetzt nicht, aber auch den supranaturalistischen Theologen war das Bewusstseyn der kirchlichen Wahrheit des Dogma's entschwunden, man hielt sich nur an das vermeintliche exegetische Resultat, und rechtfertigte die Unbegreiflichkeit der Sache mit der Schwäche der menschlichen Vernunft, wie Flatt und Storr, oder verirrte sich in neue

* A. a. O., S. 643. f.

Widersprüche, wie G. F. Seiler, der seichteste Vertheidiger der Lehre von der Gottheit Christi.

Da das Bewusstseyn der Zeit überhaupt dem kirchlichen Dogma sich immer mehr entfremdete, so traten auch die alten Gegensätze um so freier in einer neuen Form gegen die nicht mehr als absolute Wahrheit geltende Lehre auf. Für den Arianismus sprachen sich mit verschiedenen Modificationen aus: S. Clarke, P. Maty, J. Vernet, Töllner. Besonders aber neigte man sich zum Sabellianismus hin, als derjenigen Lehrweise, welche nicht nur die Gefahr des Tritheismus am sichersten abwehrte, sondern auch den freiesten Spielraum gewährte, um den Inhalt des Dogma's bis zum durchsichtigsten Rationalismus zu verflachen. Man war zufrieden, wenn man statt des veralteten Dogma's irgend eine, dem modernen Bewusstseyn zusagende, Dreiheit religiöser oder moralischer Begriffe hatte. Dabei sollte aber diese Auffassungsweise nur das Resultat der gründlicheren und unbefangeneren exegetischen Forschungen seyn. Silberschlag, Schlegel, Henke, Eckermann, Wegscheider, de Wette u. A. Dieselbe Lehrform aber, die im Allgemeinen die sabellianische genannt werden kann, schloss auch tiefer gehende Versuche, das Dogma auf seinen bestimmtern Begriff zu bringen, in sich, wie solche nicht bloss von Gruner, der nur die Idee Reusch's wieder aufnahm, sondern hauptsächlich von Urlsperger und Swedenborg gemacht wurden. Urlsperger's Theorie beruht auf der Unterscheidung einer Offenbarungs- und einer Wesensdreieinigkeit. Bei Swedenborg wird die Trinitätslehre ganz zur Lehre von der Person Christi. Gott und Mensch sind an sich Eins, wie Seele und Leib, oder das Gute und Wahre, die Liebe und die Weisheit. Diese an sich seyende Einheit Gottes und des Menschen wird durch die Offenbarung und die Swedenborg'sche Schrifterklärung zum gottmenschlichen Bewusstseyn der Welt. Ueber den Widerspruch der kirchlichen Trinitätslehre mit dem vernünftigen Denken ist bei allen diesen Gegnern derselben nur Eine Stimme, Swedenborg nannte sie wegen ihres Tritheismus geradezu eine satanische Lehre.

Die speculative Fortbildung des Dogma's nahm, da Lessing's Idee nicht weiter führte, Kant nur bei dem moralischen Gesichts-

puncte stehen blieb, erst mit Schelling einen neuen Aufschwung. Daub's zu abstracte spinozistische Auffassung des ächt speculativen Gedankens, dass die Trinität die absolute Form des absoluten Wesens ist. Fortschritt Hegel's von der Substanz zum Subject. Gott wesentlich der ewige Process. Der Gegensatz des Schleiermacher'schen und Hegel'schen Standpuncts stellt sich hier in seiner ganzen Schärfe dar.

Verhandlungen über die immanente Trinität, in der Furcht vor dem Pantheismus, zwischen Lücke, Nitzsch, Weisse.

§. 123.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Nächst der Lehre von Gott gibt es keine andere, in welcher so sehr, wie in der Lehre von der Schöpfung durch die neuere Kritik und Exegese auf der einen, und die philosophische Speculation auf der andern Seite die ganze Ansicht umgeändert worden wäre. Seitdem man besonders nach Herder's höchst anregendem Vorgange es gelernt hat, die Urkunden des A. T. im Lichte der alterthümlichen Weltanschauung aufzufassen, konnte man es nicht mehr wagen, die Lehre von einer zeitlichen Schöpfung als Dogma auf sie zu gründen. Ihrer philosophischen Seite nach hing diese Lehre mit der ganzen Ansicht von dem Verhältnisse Gottes und der Welt so eng zusammen, dass sie überhaupt nicht mehr so abgesondert, wie bisher, behandelt werden konnte. Je tiefer sie in die neuere philosophische Speculation hineingezogen wurde, desto willkommener musste die besonders aus der Schleiermacher'schen Theologie gewonnene Ueberzeugung seyn, dass solche Lehren überhaupt für das christliche Bewusstseyn die Bedeutung nicht haben, welche man ihnen früher beilegen zu müssen glaubte, da, sobald nur das wesentliche Moment der Abhängigkeit der Welt von Gott festgehalten ist, die bestimmtere Form derselben das christliche Interesse nicht näher berührt.

In der Lehre von der Vorsehung nahm die Leibniz'sche Theodicee eine auch für die Theologie sehr wichtige Stelle ein, die sie jedoch nur so lange behaupten konnte, bis die tiefer gehende philosophische Speculation auch diese Lehre unter neue Gesichtspuncte stellte.

§. 124.

Lehre von den Engeln und vom Teufel.

Die Lehre von den Engeln wurde auf dem Wege der neuern Kritik und Exegese bloss noch zu einer Frage der biblischen Theologie. Das Hauptmoment lag in der Lehre vom Teufel. Nicht nur gab sie dem sich entwickelnden geschichtlichen Bewusstseyn einen sehr wichtigen Impuls, durch welchen das Bewusstseyn der Gegenwart von dem der Vergangenheit sich entschiedener trennte, sondern sie hatte auch eine tiefere speculative Bedeutung. In ersterer Beziehung schloss sich in der Bestreitung des noch immer eben so theologischen als populären Dämonenglaubens an B. Bekker, neben Thomasius, besonders Semler an. Auch Semler hielt Anfangs noch die Dämonischen des N. T. für wirkliche Teufelsbesitzungen, in der Folge aber stimmte er der Meinung Wettsteins u. A., dass auch sie natürlich Kranke seyen, um so entschiedner bei; den nicht zu läugnenden Widerspruch mit dem Zeugnisse Jesu, und der Apostel sollte die Accommodationshypothese heben. Gruner, Teller u. A. Adämonismus der Zeit. In philosophischer Hinsicht fragte man nach der Möglichkeit der Existenz des Teufels. Die Kant'sche Philosophie fasste, um seinen Begriff moralisch zu rechtfertigen, in ihm die Idee des absoluten Egoismus auf, im Gegensatze gegen die formelle Allgemeinheit des Kant'schen Moralprincips, die Schelling'sche Naturphilosophie konnte das Wesen des Teufels nur in den dunkeln Grund setzen, welchen sie, auf J. Böhme's Dualität der Principien in Gott zurückgehend, vom actuellen Wesen Gottes unterschied, und als das Princip der Selbstheit, des Fürsichseyns bestimmte. Die Apologie des Teufels läge demnach hier, wie in der Hegel'schen Philosophie, in der Nothwendigkeit des Gegensatzes, in welchem der göttliche Lebensprocess, oder der Process der Idee sich entwickelt, und in dem Begriffe des Teufels wäre so nur in seiner Abstractheit aufgefasst, was in dem concreten Zusammenhange des Processes selbst nur ein Moment desselben ist. Den grossartigsten Versuch, das Wesen des Teufels aus den durch die neuere Philosophie gegebenen speculativen Elementen zu con-

struiren, machte Daub, aber auf eine so überwiegend dualistische Weise, dass der Teufel, als das Princip der Negation, zu einem manichäisch selbstständigen Wesen werden zu müssen scheint. Schleiermacher's Kritik der Lehre vom Teufel. Nachklänge an die Accommodations-Idee auch noch bei Schleiermacher. Das von Strauss gezogene Resultat.

§. 125.

Lehre von der Natur des Menschen, oder von der Sünde.

Auch in dieser Lehre drang der zuerst nur von den Socinianern und Arminianern gegen die kirchliche Lehre erhobene Widerspruch immer tiefer in das protestantische Dogma selbst ein. Der zum Wesen des Protestantismus gehörende Umschwung des Bewusstseyns auf den Standpunct der Subjectivität blieb jetzt nicht mehr bloss dabei stehen, durch die Vertiefung des Subjects in sich selbst, sich seiner Endlichkeit und Negativität bewusst zu werden, sondern das in seinem Selbstbewusstseyn sich in sich selbst erfassende Subject wollte sich jetzt nur um so mehr an das Positive halten, das es in sich selbst zu haben glaubte, und an die Stelle des mit dem Bewusstseyn der Sünde, der Endlichkeit und Negativität identischen protestantischen Grundbewusstseyns trat jetzt das gerade Entgegengesetzte, ein Selbstgefühl und Selbstvertrauen, in welchem man auch durch das Bewusstseyn der Endlichkeit in der Meinung sich nicht irre machen liess, dass das Natürliche, als solches, auch das an sich Gute sey. In der Antipathie gegen die kirchliche Orthodoxie sah man in der protestantischen Lehre von der Erbsünde nur ein augustinisches Dogma, über welches, als ein Stück der alten Finsterniss und Barbarei, das moderne Bewusstseyn der Aufklärung längst hinweggekommen war; im Gegensatze gegen dasselbe wurden Humanität und Philanthropie die Losungsworte der Zeit, und man konnte jetzt die Güte und Vortrefflichkeit der menschlichen Natur nicht genug rühmen.

Es war für die nicht bloss pelagianische, sondern auch eudämonistische Tendenz der bald nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts beginnenden Aufklärungsperiode sehr bezeichnend, dass, nachdem zuerst von England aus durch D. Whitby und J. Taylor das alte Imputationsdogma als ungereimt und schrift-

widrig bestritten worden war, in Teutschland unter dem wohlwollenden Namen einer Apologie des Sokrates, oder einer Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, der Widerspruch des Zeitbewusstseyns mit der protestantischen Lehre von der Erbsünde sich aussprach. Neben Eberhard war es besonders Töllner, welcher diese Lehre aus demselben Gesichtspuncte eines, den gesunden Verstand empörenden, alles Schöne der Naturtriebe abläugnenden Irrthums beleuchtete. Auf dieser Grundlage baute der Rationalismus weiter fort, aber auch der Supranaturalismus that von seiner Seite Alles, um das alte Dogma dem Glauben der Zeit zu entrücken, indem er in seiner Halbheit und Geistlosigkeit die sittliche Schuld in ein zufälliges Unglück, in die physischen Folgen eines genossenen Giftes verwandelte, und in der Erbsünde sogar nur eine Verminderung der Schuld und eine Wohlthat sehen wollte. Michaelis, Seiler, Döderlein, Storr.

Nirgends greift die Philosophie sichtbarer und wohlthätiger in die Theologie ein, als hier. Erst das durch die Kant'sche Philosophie geweckte schärfere sittliche Bewusstseyn verhalf der Theologie dazu, den tiefern Inhalt ihres alten Dogma's, für welchen sie allen Sinn verloren hatte, besser zu würdigen und ihn zum vernünftigen Gedanken zu erheben. Die Kant'sche Lehre vom radicalen Bösen der menschlichen Natur bezeichnet einen neuen Wendepunct in der Geschichte der Lehre von der Erbsünde. Die von Kant für das sittliche Bewusstseyn angenommene Dualität von Principien steht in der nächsten Beziehung zu der von Schleiermacher auf derselben Grundlage, in dem tiefern Zusammenhange eines theologischen Systems, entwickelten Theorie. Nach Schleiermacher kommt bei dem Begriffe der Erbsünde nicht das Verhältniss zu dem ersten Menschen, sondern der Zusammenhang des Individuums mit dem ganzen Geschlechte in Betracht. Als begründet in einem Zusammenhange, in welchem Alle zusammen nicht bloss empfangend, sondern mitwirkend sind, ist die Erbsünde als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes anzusehen. Alle Wendungen aber, deren sich Schleiermacher bedient, um den Begriff der Erbsünde in den der Sünde hinüberzuspielen, führen nicht darüber hinaus, dass sie die allgemeine, zur Natur des Menschen gehörende, Sündhaftigkeit

ist. Auch vollkommene Unfähigkeit zum Guten ist sie nicht so schlechthin, wie man dem Ausdrucke nach meinen sollte, da Schleiermacher die Empfänglichkeit für die Erlösung unter derselben nicht begriffen wissen will. Sie ist mit Einem Worte das sinnliche Bewusstseyn in seinem Unterschiede von dem Gottesbewusstseyn, und die beiden Seiten des Bewusstseyns, das sinnliche und das fromme, sind so dieselbe Dualität der Principien, welche Kant für das sittliche Bewusstseyn als das gute und böse Princip bestimmte, nur sind sie von Schleiermacher vom religiösen Standpuncte aus aufgefasst, somit auch als Principien, welche nicht den Einzelnen für sich, sondern in seinem Verhältnisse zu der Gemeinschaft, welcher er angehört, betreffen. Kommt aber die Sünde Jedem aus dem Zusammenhange des Individuums mit dem Geschlechte, fragt es sich, was der weitere Hauptpunct der Schleiermacher'schen Lehre von der Sünde ist, woher die Sünde überhaupt kommt, oder wie sie sich zu Gott verhält? Darauf ist die Antwort: als Bewusstseyn des negativen Verhältnisses des menschlichen Willens zum göttlichen, ist die Sünde durch die absolute Ursächlichkeit Gottes gesetzt, aber dieses Bewusstseyn selbst, sofern es eine Verneinung in sich schliesst, ist nicht in Gott, sondern nur ausser Gott. Die Sünde existirt also als solche nicht für Gott, sie ist für Gott an sich in der Gnade aufgehoben. Widersprechende Bestimmungen. Zusammenhang mit der Schleiermacher'schen Christologie.

Hegel'sche Lehre vom Bösen. Der Process der Idee, das Moment des Unterschieds, die Entzweiung im Menschen. Der Mensch an sich gut, aber nicht in der Wirklichkeit. Das absolute Sollen; er soll für sich seyn, was er an sich ist, aber in seinem natürlichen Seyn nicht ist. Die Erbsünde des Menschen ist die Trennung seines Begriffes und seines unmittelbaren Daseyns, der Gegensatz von Natur und Geist, dass der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung hat, und von der Natur sich erst losreissen muss. Das Böse somit nothwendig, und doch das, was nicht seyn soll.

Neuester Stand der Lehre. Vatke und J. Müller. Völlig verfehlte theologische Theorie des Letztern aus unhaltbaren, veralteten, orthodox lautenden Hypothesen construirt *.

* Vergl. Zeller, über die Freiheit des menschlichen Willens. Th. Jahrb. 1846. S. 435. f.

§. 126.

Lehre von der Person Christi *.

Dass die ganze Richtung der Zeit vom Objectiven zum Subjectiven, vom Uebernatürlichen und Transcendenten zum Natürlichen und Wirklichen, vom Göttlichen zum Menschlichen geht, fällt an der Lehre von der Person Christi sehr klar in die Augen.

Vor Allem liess man, aus Antipathie gegen das kirchliche Dogma, die schon so oft zum Anstosse gewordene communicatio idiomatum fallen. Die dadurch aus ihrem unnatürlichen Verhältnisse zur göttlichen Natur befreite menschliche nahm nun auch bei den Protestanten, wie schon früher bei den Socinianern, die ihr gebührende Stelle wieder ein, und man wollte nun keinen andern, als einen wahrhaft menschlichen Christus haben. Gar zu populäre Vorstellung von dem Verhältnisse Jesu zu Gott bei Döderlein, Seiler u. A. Matte, unlebendige, halb socinianische Ansicht vom Logos als Lehrer bei Storr.

Consequente Ausbildung der von einem rein menschlichen Interesse ausgehenden rationalistischen Christologie. Das mythische Element derselben. Die für den Rationalismus geschichtlich unerklärbare Einzigkeit dieses bestimmten Individuums. Rationalistische Phraseologie. De Wette's ästhetisch-symbolische Ansicht.

Tiefere Bedeutung der Idee des Gottmenschen schon bei Kant. Christus, die Gott wohlgefällige Menschheit, aber nur als Ideal des sittlichen Bewusstseyns. Schelling's speculative Idee des Gottmenschen. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen als gottmenschliche Einheit in dem urbildlichen Menschen. Die Idee des Gottmenschen ist jetzt der gemeinsame Mittelpunct der Philosophie und der Theologie, aber der urbildliche Christus schliesst sich mit dem geschichtlichen Individuum nicht zur concreten Einheit zusammen. Daub. Fichte.

Schleiermacher'sche Christologie. Christus, sowohl urbildlich als geschichtlich, aber nicht übernatürlich im eigentlichen Sinne. Die absolute Kräftigkeit des Gottesbewusstseyns, das Princip, das das christliche Bewusstseyn in Allem, was das Uebergewicht des Gottesbewusstseyns über das sinnliche fördert, zu sei-

* A. a. O., S. 751. f.

ner Voraussetzung hat. Kritik der Schleiermacher'schen Christologie. Unmöglichkeit, sich den Erlöser, wie ihn Schleiermacher bestimmt, als einzelnes Individuum zu denken. Der Erlöser ist nur der Punct, auf welchem das Seyn Gottes in der Menschheit sich zum Bewusstseyn bestimmt, oder das der Menschheit immanente Gottesbewusstseyn in seiner noch ungetrübten Einheit als absolutes Gottesbewusstseyn.

Hegel'sche Christologie. Gott ist an sich Mensch, was aber an sich ist, soll auch für das subjective Bewusstseyn seyn, Gott muss daher Mensch werden, als unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer einzelner Mensch erscheinen, d. h. Gott wird Mensch in der Vorstellung, die man von einem bestimmten Individuum hat. Weiterer Verlauf dieses Processes. Der Tod, die Auferstehung im Geiste. Die Einheit mit dem absoluten Wesen nicht bloss angeschaut in einem dagewesenen, dem Bewusstseyn der Gemeinde gegenüberstehenden Individuum, sondern dem Selbstbewusstseyn immanent.

Strauss. Schlussabhandlung zum Leben Jesu. Der von Strauss zuerst klar ausgesprochene und festgestellte Sinn der Hegel'schen Christologie. Die gottmenschliche Einheit nicht in einem einzelnen Individuum, sondern in der Menschheit im Ganzen. Völlige Bedeutungslosigkeit der von Göschel u. A. gemachten Versuche, die orthodoxe Theorie mit philosophisch lautenden Phrasen zu restauriren.

In keinem andern Dogma hat, diess darf man mit Recht als Resultat der ganzen neuern Bewegung der Lehre von der Person Christi behaupten, das alte kirchliche System in den Widersprüchen seiner Transcendenz so sehr sich in sich selbst aufgelöst, so dass eine neue Theorie, für welche das Individuum seine wahre Bedeutung haben soll, nur von dem gerade entgegengesetzten Standpuncte ausgehen kann. Selbst strenge Vertheidiger der kirchlichen Lehre gestehen, dass sie sich in unlösbare Schwierigkeiten und Widersprüche verwickele, und dass sie daher erst einer weitern Fortbildung bedürfe. Die versuchte Fortbildung aber stellt das Dogma unter eine allgemeine Anschauungsweise, welche es nicht möglich macht, es in dem ausschliesslich individuellen Sinne,

welchen es nach der Meinung dieser Theologen haben soll, zu nehmen *.

* Man vergl. Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie. Erlangen 1845, S. 72. f. Die ganze geschichtliche Entwickelung des Dogma's, wird behauptet, dränge zu dem kühnen Schritte, den Begriff der Entäusserung noch schärfer und tiefer zu fassen, ihn nicht bloss auf die mit der Gottheit geeinte Menschheit zu beschränken, sondern auch auf die mit der Menschheit geeinte Gottheit auszudehnen. Es sey eine Selbstbeschränkung des Logos in der Menschwerdung anzunehmen. Soweit der Eine ungetheilte Christus die Gottheit besitze, so weit habe und besitze er sie auch als Mensch, so weit er sich als Mensch ihres Vollbesitzes und Vollgebrauchs entäussert habe, so weit habe er sich ihrer auch als Gott begeben. Von dem Momente der unio hypostatica an hat der Logos, als Gottmensch, aufgehört, zwar nicht Gott zu seyn, wohl aber in göttlicher Weise zu existiren. Sein göttliches Bewusstseyn ist zum menschlichen geworden, um als menschliches Bewusstseyn seines göttlichen Wesens und seiner göttlichen Herrlichkeit sich zu entwickeln. Ausserhalb seiner Menschheit hat sich der Logos weder ein besonderes Seyn für sich, noch ein besonderes Wissen um sich vorbehalten. Er ist im eigentlichsten Sinne Mensch geworden. An sich aber bleibt er seinem Wesen nach Gott (a. a. O., S. 77—99.). Es ist diess ganz dieselbe philosophische Unterscheidung, welche Schneckenburger (a. a. O., S. 230. f.) zu Hilfe genommen hat, um das alte Dogma wenigstens logisch zu rechtfertigen. „Man quälte sich ab, durch die verschiedenen Phasen des Lebens Jesu hindurch jenes Doppelbewusstseyn nachzuconstruiren, da das der Person zukommende Logos-Wissen sich gleichsam stets fort auslöschte, um als menschlich beschränktes in jedem Lebensmoment wirklich zu werden, weil man noch nicht im Stande war, mit der modernen Speculation, welche doch wohl kein absurdum philosophicum vorzubringen fürchtet, zu unterscheiden zwischen dem, was der menschliche Geist, als der concrete endliche Geist, thut, und zwischen dem, was er als identisch mit dem absoluten noch in bewusstloser Vernünftigkeit gethan hat und thut.“ — „Das dem Logos zukommende Wissen fand in demjenigen Selbstwusstseyn, welches eben das Selbstbewusstseyn des menschgewordenen Logos war, factisch dadurch nicht statt, dass sich der Gottmensch desselben, wie überhaupt der Ausübung der göttlichen Eigenschaften, entäusserte.“ — „Wollen wir nicht eine durchaus chaotische Bewegung in das gottmenschliche Bewusstseyn setzen, so müssen wir den, den ganzen Verlauf des gottmenschlichen Lebens in natürlicher Beschränkung setzenden Entäusserungsact vor das irdisch-zeitliche Daseyn des Gottmenschen hinaufsetzen. Eben das will die Theorie, wenn sie die conceptio des Gottmenschen selbst von der Entäusserung ableitet, indem mit der conceptio und nativitas eine menschlich gesetzmässige Lebens-Entwickelung eingeleitet war.“ — „Dass

§. 127.

Lehre vom Werke Christi *.

Die Eintheilung in das dreifache Amt, angefochten, modificirt, in Schutz genommen.

der Logos im Seelenleiden am Kreuze sich selbst verlassen hat, hat seinen durchaus unverfänglichen Sinn; das menschliche Selbstgefühl und Bewusstseyn war das des incorporirten Logos in der Selbstentäusserung, ein Andersseyn, während dessen doch die Identität mit sich stattfand, als ein Ansich." — „Oder sollte der orthodoxen Anschauungsweise allein verboten seyn, was sich die Speculation herausnimmt, und als ihr Kleinod ansieht? dass nämlich die Idee, wenn sie ihr Anderes setzt, sich aus sich entlässt, sich in den endlichen Geist und die Natur dirimirt, im endlichen Geiste doch an sich seyn, und seine Entwickelung, sein Leben als das ihrige, aber eben im Andersseyn, wissen kann." A. a. O., S. 230—240. Gewiss kann diess der orthodoxen Lehre Niemand verwehren, nur wenn sie unter den Schutz der Speculation sich begeben will, muss sie es sich auch gefallen lassen, speculativ beurtheilt zu werden. Nur an sich ist also Christus Gott, in der Wirklichkeit aber ist er blosser Mensch. Gilt aber diese Unterscheidung zwischen dem an sich seyenden göttlichen Grunde seines Wesens und seiner empirischen Wirklichkeit nicht ganz allgemein vom Menschen überhaupt? Was hat demnach Christus, wenn diess der Grundgedanke der orthodoxen Lehre von seiner Person ist, vor anderen Menschen voraus? Und welches Recht hat Thomasius, die sogenannte speculative, pantheistische Ansicht als eine ketzerische zu perhorresciren, seine eigene Theorie aber auf den Satz zu gründen: „Der Mensch trägt einen von Gott ausgegangenen Lebensgeist in sich, welcher der immanente Grund seiner Persönlichkeit ist" u. s. w. (a. a. O., S. 88.), und während es doch „kaum etwas Verkehrteres geben soll, als nach einer speculativ pantheistischen Anschauungsweise des neunzehnten Jahrhunderts die kirchlichen Bestimmungen der sechs ersten zu beurtheilen" (S. 15.), dieselbe Anschauungsweise für die wahre Consequenz der kirchlichen Lehre zu erklären? Aber freilich diese Classe von Theologen hat immer das Privilegium, das Wahre des sogenannten Pantheismus für ihre Zwecke sich anzueignen, und was sie bei sich selbst ganz schön und löblich findet, an Andern, die doch auch wissen, was die Consequenz des Denkens erheischt, zu verdammen. Es bleibt demnach dabei, dass wenn die kirchliche Lehre nur durch jenen weitern Schritt gegen die ihr gemachten Einwendungen vertheidigt werden kann, sie sich eben damit in sich selbst auflöst, indem das specifische Verhältniss Christi zu Gott in ein allgemein menschliches sich aufhebt. Man bedenke nur, was mit jener Selbstentäusserung, in welcher die kirchliche Theorie sich nur in sich selbst vollenden und abschliessen soll, ge-

Unklare Vorstellungen von dem Verhältnisse der verschiedenen Theorieen über die Lehre von der Versöhnung. Töllner's eindringende, den ganzen Stand der Sache klar in's Licht setzende Kritik der Lehre vom thuenden Gehorsam Christi. Die Argumente Töllner's waren im Ganzen dieselben, wie die schon von Piscator geltend gemachten, aber die Hauptsätze seiner Bestreitung der kirchlichen Lehre, dass es beim thuenden Gehorsam Christi nur darauf ankomme, was er als frei thätiges, sittliches Geschöpf für sich gewesen sey, dass der Mensch zu einem absolut vollkommenen Gehorsam gar nicht verbunden sey, niemand für einen Andern leisten könne, was er selbst zu leisten hat, u. s. w. diese und andere ähnliche Sätze erhielten jetzt als charakteristischer Ausdruck der herrschenden Zeitrichtung ein ganz anderes Gewicht.

sagt ist. Christus soll sich alles Göttlichen entäussert haben, um nur wahrer und wirklicher Mensch zu seyn. Was kann er daher vor Anderen voraus haben, was ihm irgend einen specifischen Vorzug gäbe? Hätte er noch irgend Etwas voraus, so hätte er sich demnach nicht wahrhaft entäussert. Es gilt diess ebenso vom Stande der Erhöhung, wie von dem der Erniedrigung. Auch im Stande der Erhöhung kann Christus vor Anderen nichts voraus haben, weil sonst hieraus nur zu schliessen wäre, dass es ihm mit seiner Selbstentäusserung nicht wahrhaft Ernst geworden. Hat er sich vom Gott zum Menschen entäussert, so ist das Göttliche nur das an sich Seyende seines Wesens, und zwar (weil er sich ja sonst nicht entäussert hätte) nur in demselben Sinne, in welchem der Mensch überhaupt an sich göttlichen Wesens ist, und es kann somit auch dieses an sich Göttliche in ihm nur auf dieselbe Weise sich verwirklichen, wie sich überhaupt in der Menschheit ein göttliches Princip als der an sich seyende Grund ihres Wesens verwirklicht. Was demnach Thomasius für eine Fortbildung der kirchlichen Lehre hält, ist eine Concession, welche wohl die Orthodoxen bald wieder zurückzunehmen für gut finden möchten, sie haben ja auch eine solche gar nicht nöthig. Wenn man doch immer wieder auf die absolute Geltung des Buchstabens des Schriftwortes und seinen vermeintlichen Sinn recurrirt, so sollte man sich dabei beruhigen, und sich keine speculative Gedanken beikommen lassen, welche doch gewöhnlich der Orthodoxie nur zum Fallstricke werden. (Man vergl. auch Schneckenburger's Beitrag zur kirchlichen Christologie, im Litter. Anzeiger 1846. Nr. 17—19., wo durch verschiedene, scharfsinnig gezogene Consequenzen gezeigt wird, wie die von Thomasius geforderte Ergänzung der Idiomen-Communication, weitgefehlt, die Theorie zu verbessern und abzuschliessen, sie vielmehr völlig verwirrt und destruirt.)

* Lehre von der Versöhnung, S. 478. f.

Man wollte von keiner andern Betrachtungsweise wissen, als der subjectiv menschlichen, recht absichtlich ging man in das Bewusstseyn seiner Endlichkeit ein, aber nicht, um sich der Negativität seines ganzen Wesens bewusst zu werden, und sich des drückenden Gefühls derselben zu entledigen, sondern, um sich in seiner Endlichkeit und an dem warmen Herde seiner Subjectivität recht heimisch zu fühlen, und sie zum Maasstabe alles Glaubens und Wissens zu machen. Diess war es, was der Töllner'schen Polemik gegen die kirchliche Satisfactionslehre ihr grosses Zeitinteresse gab, und den Widerspruch gegen sie sehr erfolglos machte. Dass man an sich versöhnt sey, sobald man sich wirklich bewusst seyn darf, das Seinige dazu gethan zu haben, galt immer mehr als Grundvoraussetzung. Weitere Opposition gegen die kirchliche Lehre vom Begriffe der Strafe aus. Steinbart, Eberhard, Löffler. Neue, das Wesen der Strafe in den Zweck der Besserung setzende Theorie. Unmöglichkeit der Strafenaufhebung, somit auch der Sündenvergebung und Genugthuung. Unterschied dieser neuen Theorie von der socinianischen und arminianischen. Anwendung der Accommodationshypothese auf die den Tod Jesu betreffenden Stellen des N. T. Löffler.

Die supranaturalistischen Theologen hielten theils den Begriff der positiven Strafen fest, theils fanden sie besonders die Grotius'sche Idee des Strafexempels sehr einleuchtend. Zweckmässigkeit des Todes Jesu in psychologisch-moralischer Hinsicht. Döderlein, Seiler, Morus, Knapp, Schwarze u. A. Eigene Theorie Storr's, beruhend auf der falschen Voraussetzung, dass Jesus für seine Person zu seiner Belohnung durch seinen Gehorsam nichts habe erlangen können, daher identisch mit der socinianischen.

Kant's moralische Versöhnungstheorie. Die Versöhnung nur ein unendliches Streben nach einem nie sich realisirenden sittlichen Ideal. Die Antinomie der Vernunft. Krug. Symbolische Ansicht vom Tode Jesu. Die Vollendung der rationalistischen Ansicht in der Behauptung, dass die neutestamentliche Lehre vom Tode Jesu nur dem Zeitbewusstseyn der Apostel angehöre.

Schleiermacher's Theorie, vermittelnd zwischen der kirchlichen, als der magischen, und der rationalistischen oder morali-

schen, als der empirischen. Die Erlösung und Versöhnung ist absolut vollzogen in der Person des Erlösers, für uns vollzieht sie sich nur als Gemeinschaft und Einheit mit ihm, sofern uns Gott, nicht jeden für sich, sondern nur in ihm sieht. In diese Gemeinschaft und Einheit mit ihm kommen wir aber nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung des Gemeinwesens, als dessen Stifter Christus der Erlöser ist. Kritik dieser Theorie, besonders in ihrem Verhältnisse zur Kant'schen. Sie steht und fällt ohnediess mit der Schleiermacher'schen Christologie, aber das Versöhntseyn ist ja hier zunächst das Aufgenommenseyn in das christliche Gesammtleben und den Gesammtgeist desselben. Da nun dieses Gesammtleben sich nur in der endlichen Form eines geschichtlichen Processes entwickelt, so fehlt hier noch das Absolute der Versöhnung, die Einheit mit Gott. Daher, als weiterer Fortschritt:

Die Hegel'sche Versöhnungslehre. Die Entzweiung, der Gegensatz ist an sich aufgehoben, dass er auch für das Subject aufgehoben werde, dazu ist der ganze Verlauf der Geschichte des Gottmenschen da. Sein Tod und seine Auferstehung. Die äussere vergangene Geschichte muss der innere gegenwärtige Process des Subjects selbst werden.

Nicht speculative, biblische Darstellungen der Lehre von der Versöhnung, zum Theil mit Anschliessung an Schleiermacher, bei Nitzsch, Klaiber u. A., auf eigene Weise, mit heftigem Widerspruche gegen die kirchliche Lehre, bei Hasenkamp, Menken, Stier. Göschel's juridische Genugthuungstheorie.

Die kirchliche Satisfactionslehre, in ihrem strengen Sinne, scheint im wissenschaftlichen Bewusstseyn der Zeit keinen Haltpunct mehr zu haben.

§. 128.

Lehre von der Gnade, den Gnadenwirkungen und der Prädestination.

Terministischer Streit. Böse. Rechenberg und Ittig.

Stimmung der Zeit gegen das Uebernatürliche und Mystische. Spalding. Psychologische Auffassungsweise der Lehre von den Gnadenwirkungen. Eberhard. Die Gnadenwirkungen als mittel-

bar auch natürlich. Unterscheidung des Uebernatürlichen und Unmittelbaren. Junkheim. Die Gnadenwirkungen übernatürlich, aber nicht unmittelbar, wegen ihrer Vermittlung durch das Wort. Eberhard bestritt die Uebernatürlichkeit der Gnadenwirkungen. Storr vertheidigte nicht bloss ihre Uebernatürlichkeit, sondern auch ihre Unmittelbarkeit. Auch Supranaturalisten verstanden unter den Gnadenwirkungen nur die moralische Wirksamkeit der Lehre, und die Grundsätze der Kant'schen Philosophie konnten nur dazu beitragen, die rationalistische Ansicht von den Gnadenwirkungen um so mehr zu befestigen.

Weitere Untersuchungen über das Verhältniss der Gnade und der Freiheit, angeregt durch die Versuche einer Union der beiden protestantischen Kirchen. Schulthess, Bretschneider, Schleiermacher. Die beiden Letzteren gingen von der Anerkennung des im lutherischen Systeme vorhandenen Widerspruches aus, zogen aber daraus die ganz entgegengesetzte Folgerung. Schleiermacher'sche Erwählungstheorie. Hauptsätze derselben. Sie schliesst sich auf der einen Seite an die calvinische Prädestinationslehre an, geht aber auf der andern über sie dadurch hinaus, dass sie den Dualismus derselben in der Idee des allgemeinen Weltorganismus aufhob, nur führte sie diese Idee nicht in ihrer Reinheit durch, indem sie in der unmotivirten Vorstellung einer, im künftigen Leben erfolgenden, allgemeinen Bekehrung, von dem speculativen Standpuncte auf den kirchlich-theologischen sich zurückstellte. In diesem Puncte greift daher die neuere speculative Theologie ein. Vatke's Entwickelung der Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und göttlichen Gnade. Im Gegensatze gegen Schleiermacher's absolute Causalität, und die mit ihr schlechthin identische, absolute Abhängigkeit, soll die Freiheit durch den Process der absoluten Idee begründet werden. Die Immanenz des Unendlichen und Endlichen, oder Gottes und der Welt, wird zur Einheit der Gnade und der Freiheit, des göttlichen und menschlichen Willens, so dass der menschliche Wille die Form ist, in welcher der göttliche sich verwirklicht. Marheineke's Darstellung. Verhältniss der, durch den Process der Idee determinirten, Freiheit des Subjects zum Begriffe der Wahlfreiheit.

* Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. 1846. S. 384. f.

§. 129.

Lehre von der Rechtfertigung.

Der protestantische Begriff der Rechtfertigung war zu sehr aus dem ursprünglichen antithetischen Interesse des Protestantismus hervorgegangen, als dass er in der so streng abgemessenen Form sich hätte behaupten können. Vor Allem war schon der Begriff eines, zu der im Urtheile Gottes dem Menschen zugesprochenen Gnade der Sündenvergebung sich bloss receptiv verhaltenden, Glaubens nicht mehr im Geiste einer Zeit, in welcher das Selbstbewusstseyn des Subjects eine immer intensivere Bedeutung gewann. In demselben Verhältnisse, in welchem der Glaube, statt eine blosse Form zu seyn, seinen bestimmten Inhalt erhielt, als ein selbstthätiges Princip, musste der Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken, und mit demselben der Gegensatz zwischen dem Protestantismus und Katholicismus, wie diess ohnediess die Natur der Sache von selbst mit sich brachte, sich schwächen. Der Glaube und die Werke wurden wieder als Einheit zusammengefasst in der sittlichen, im practischen Leben sich bethätigenden Gesinnung, als der alleinigen Bedingung, an welcher auf der Seite des Menschen alle Rechtfertigung und Seligkeit hängt.

Swedenborg's Urtheil über die Conformität der Katholiken und Protestanten in der Lehre vom Glauben und den Werken. Im Gegensatze gegen die hart getadelte Imputationstheorie setzte er das Wesen der Rechtfertigung nicht sowohl in den Glauben, als in die Liebe. Aber auch supranaturalistische Theologen erklärten den Streit der beiden Lehrbegriffe für eine blosse Logomachie, da beide Theile das gleiche Gewicht auf die sittliche Besserung legen. In derselben, nur die sittliche Gesinnung als Hauptmoment festhaltenden Richtung gingen die Rationalisten nur darin noch weiter, dass sie den Glauben im alten Sinne, auch dem Ausdrucke nach, mit der modernen Ueberzeugungstreue vertauschten.

Tiefere Begründung der Lehre von der Rechtfertigung durch Kant. Was nach Kant die Beziehung unserer Gesinnung auf das in Christus, als dem personificirten Ideale der gottwohl-

gefälligen Menschheit, angeschaute sittliche Ideal ist, ist nach Schleiermacher die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit dem sowohl urbildlichen, als geschichtlichen Christus, und die Aneignung seiner Vollkommenheit und Seligkeit, nach Hegel, das Aufgenommenseyn des Subjects in den Geist, d. h. das Wissen des Subjects von seiner Einheit mit dem absoluten Geiste, oder, nach Strauss, mit der concreten Idee der Menschheit.

Dass Schleiermacher das Declaratorische des protestantischen Rechtfertigungsbegriffs fallen liess, geschah allerdings nicht im katholischen Interesse, um so mehr aber vom Standpuncte eines Systems aus, welchem Gott wesentlich nur die absolute Causalität oder die absolute Macht ist. Geht man nicht auf den eigenthümlichen Gottesbegriff Schleiermacher's zurück, so hat die, von Nitzsch im Gegensatze gegen Schleiermacher, gemachte Unterscheidung einer immanenten und transitiven Rechtfertigung keine tiefere Bedeutung.

§. 130.

Lehre von der Kirche.

Je mehr das kirchliche Bewusstseyn seine Energie verlor, desto mehr fehlte es auch an einem klaren und bestimmten Begriffe der Kirche. Dürftige Behandlung der Lehre von der Kirche bei Supranaturalisten und Rationalisten. Epoche machende Bedeutung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Das auf der christlichen Gemeinschaft beruhende Princip des christlichen Bewusstseyns musste auch der Lehre von der Kirche eine neue Bedeutung geben. Stellung dieser Lehre bei Schleiermacher. Seine Bestimmung des Unterschiedes der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Hegel'scher Begriff der Kirche. Marheineke.

§. 131.

Lehre von den Gnadenmitteln.

Verflachung auch dieser Lehre, sowohl bei Supranaturalisten, als bei Rationalisten. Tiefere Auffassung bei Schleiermacher und in der speculativen Theologie.

Das Wort Gottes als Gnadenmittel. Crasse Vorstellung von dem mit der Schrift identischen Worte Gottes noch zu Anfange

des achtzehnten Jahrh. Streit zwischen Bertling und Schubert. Pajonismus. Das Wort Gottes als blosse Lehre Jesu und der Apostel. Verhältniss des Wortes zur Schrift und zum christlichen Bewusstseyn bei Schleiermacher.

Die Taufe. Die Indifferenz der Zeit gegen sie. Zweifel über ihren Ursprung. Bestreitung der Kindertaufe in England, Holland und Teutschland. Die älteren lutherischen Theologen vertheidigten noch den Kinderglauben.

Abendmahl. Pfaff's irenisches Interesse. Heumann's Cryptocalvinismus. Ernesti. Uebergewicht der symbolischen Ansicht, bei Supranaturalisten und Rationalisten. Schleiermacher's Begründung des geistigen Genusses im Abendmahle durch die Idee der christlichen Gemeinschaft. Die Beantwortung der Frage, warum die christliche Gemeinschaft, oder der geistige Genuss im Abendmahle gerade durch Brod und Wein, als Symbole des Leibes und Blutes Christi, vermittelt werden soll *. Strauss's Kritik. Reaction gegen die Verflüchtigung der lutherischen Abendmahlslehre. Die Union und ihre Gegner. Scheibel und Schulz. Die Anhänger der streng lutherischen Lehre, ihre Schärfung des confessionellen Gegensatzes, und ihr tieferes Zurückgehen auf den principiellen Unterschied der beiden Lehrbegriffe. Rudelbach's historisch-dogmatische Apologie. Katholisirendes Element dieser, auf Uebereinstimmung der gesammten Kirche, und die durchgehende Identität des christlichen Glaubens dringenden, Richtung.

§. 132.

Lehre von den letzten Dingen.

Rationalistische Behandlungsweise der, die Eschatologie betreffenden, Lehren überhaupt.

Kant's spiritualistische Ansicht von der Auferstehung. Anwendung der Accommodationshypothese. Verschiedene Modificationen der Idee der Auferstehung. Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen mehr oder minder aufgegeben.

Eigenthümliche Behandlung der Eschatologie bei Schleiermacher. Die prophetischen Lehrstücke mit ihrer theils dialektisch-kritischen, theils mythischen Tendenz. Da sie gleichwohl

* Abhandl. über die Lehre vom Abendm, a. a. O., S. 136. f.

die Realität der kirchlichen Lehre nicht geradezu läugnen, sondern nur unter den Gesichtspunct einer Antinomie stellen sollen, so zeigt sich hier die Schleiermacher'sche Glaubenslehre in ihrer charakteristischen Gestalt, in ihrer zweideutigen Haltung zwischen dem kirchlichen und dem modernen Bewusstseyn, indem sie das letztere nicht verläugnen kann, und doch mit dem erstern nicht entschieden brechen will. Schleiermacher's Ansicht von der Unsterblichkeit. Künstliche Verhüllung des Geständnisses, dass nur die Gattung, nicht das Individuum fortdaure, durch die Behauptung, dass in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, in der Person Christi der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sey. Es gilt diess nicht von der individuellen Persönlichkeit, weil, nach Schleiermacher, der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit dem Gottesbewusstseyn nichts zu thun hat, und der eigenthümliche Vorzug des Erlösers nur sein Gottesbewusstseyn ist *. Es macht diess den Uebergang zu einer dritten Form der Eschatologie.

An die rationalistische und Schleiermacher'sche Form der Eschatologie schliesst sich die der speculativen Theologie an, mit der Tendenz, das Transcendente des Jenseits in das Immanente des Disseits herüberzunehmen. Hegel, Marheineke, Strauss. Nur die weitere Entwickelungsgeschichte des Dogma's kann auch hier darüber entscheiden, was an dieser neuesten Form des Bewusstseyns vergänglich oder bleibend ist.

* Vgl. die chr. Gnosis, S. 709. f.

REGISTER.

T.

U.

V.

W.

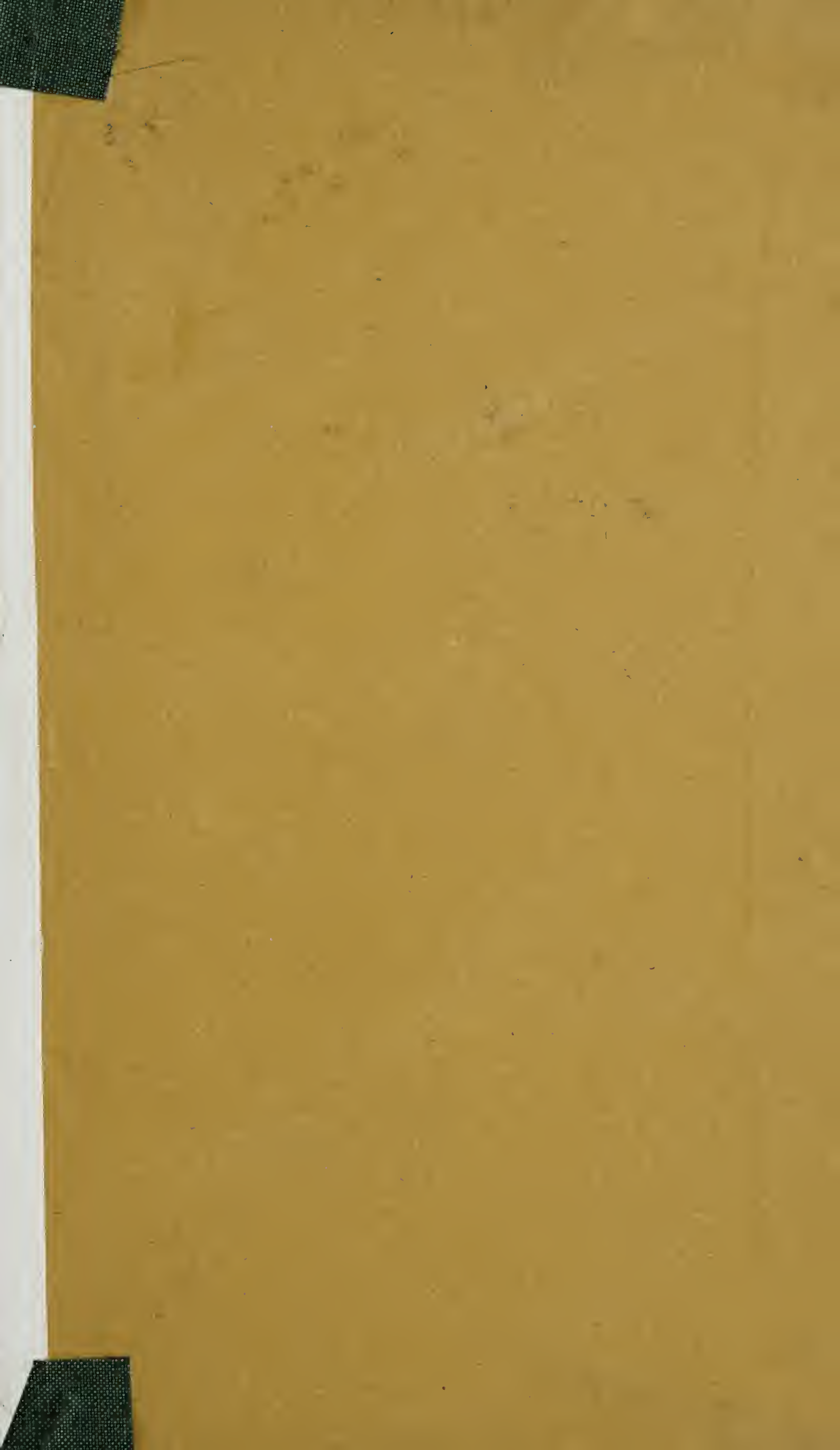
Z.

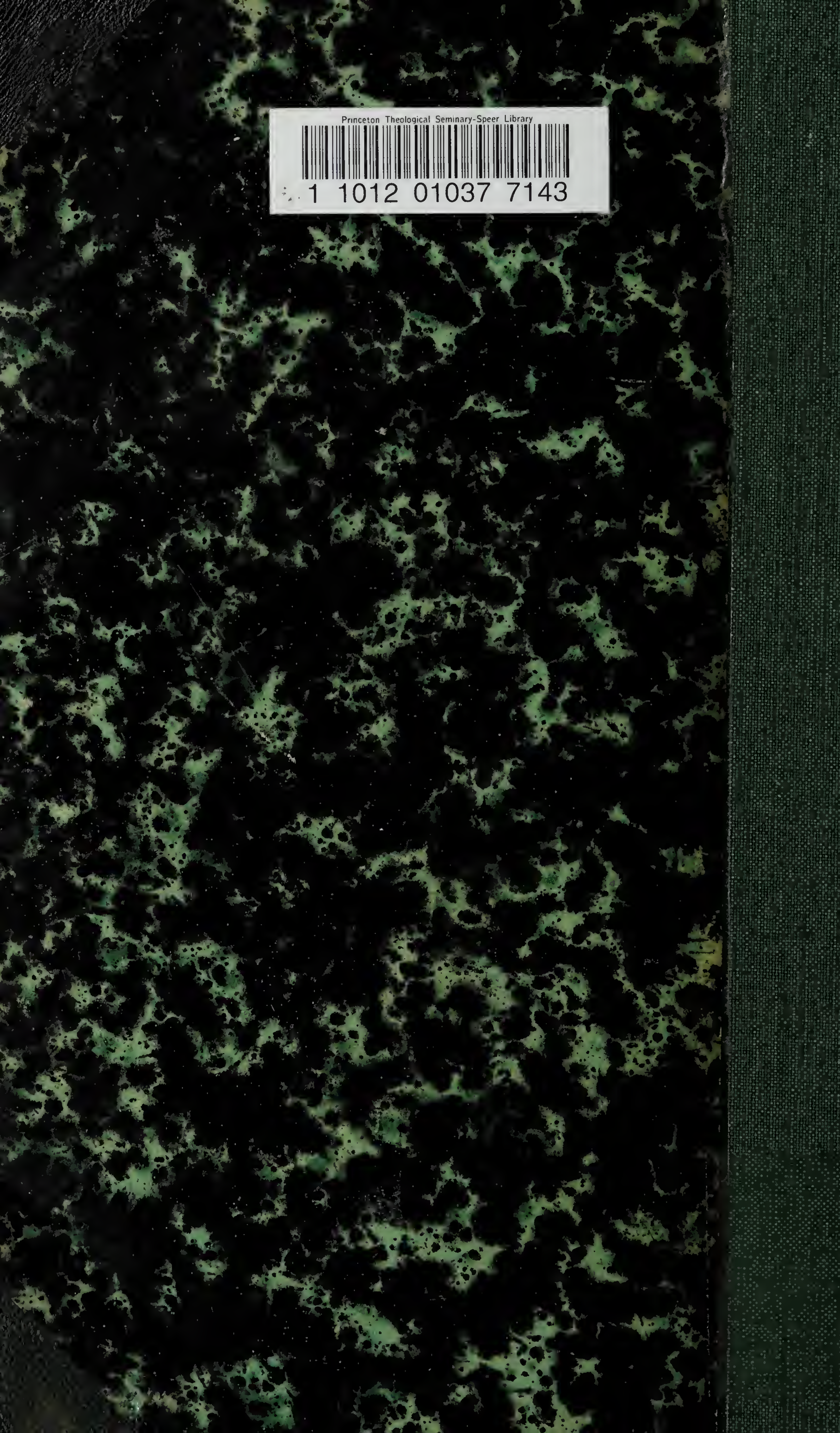
Gedruckt bei Blum und Vogel.










Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01037 7143